



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
POSGRAP – PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
COPGD- COORDENADORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO
PPGA – PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

JOSUÉ FELIPE SILVA MAIA

**CLAUDE LÉVI-STRAUSS E SUAS RELAÇÕES COM A OBRA DE SIGMUND
FREUD**

Orientador: Dr. Ugo Maia Andrade

São Cristóvão

2016

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
POSGRAP – PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
COPGD- COORDENADORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO
PPGA – PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

JOSUÉ FELIPE SILVA MAIA

**CLAUDE LÉVI-STRAUSS E SUAS RELAÇÕES COM A OBRA DE SIGMUND
FREUD**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação e Pesquisa em Antropologia da Universidade Federal de Sergipe para obtenção do título de mestre em Antropologia.

Orientador: Dr. Ugo Maia Andrade

São Cristóvão

2016

Aos familiares, amigos e todo aquele que me brindou com seu afeto.
Também a todos os humanos que dedicaram suas vidas intelectuais a implodir a
ideia de culturas superiores

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA CENTRAL
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE

M217c Maia, Josué Felipe Silva
 Claude Lévi-Strauss e suas relações com a obra de Sigmund
 Freud / Josué Felipe Silva Maia ; orientador Ugo Maia Andrade. –
 São Cristóvão, 2016.
 107 f. : il.

 Dissertação (mestrado em Antropologia) – Universidade
 Federal de Sergipe, 2016.

 1. Antropologia. 2. Psicanálise. 3. Inconsciente (Psicologia). 4.
 Freud, Sigmund, 1853-1939. 5. Lévi-Strauss, Claude, 1908-2009.
 I. Andrade, Ugo Maia, orient. II. Título.

CDU 572.024:159.964.2

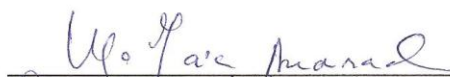


UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA – PPGA
“Cidade Universitária “Prof. José Aloísio de Campos”
PPGA/UFS CEP. 49.100-000 - Tel. (079) 2105-6840

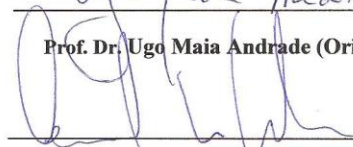


COMISSÃO JULGADORA

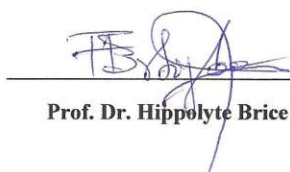
Defesa de **Josué Felipe Silva Maia**, intitulado “**CLAUDE LÉVI-STRAUSS E SUAS RELAÇÕES COM A OBRA DE SIGMUND FREUD**” defendida e aprovada em 30 de março de 2016, pela Banca Examinadora constituída pelos Professores Doutores:



Prof. Dr. Ugo Maia Andrade (Orientador/Presidente)



Prof. Dr. Daniel Menezes Coelho (1º Examinador)



Prof. Dr. Hippolyte Brice Sogbossi (2º Examinador)

SUMÁRIO

RESUMO.....	1
ABSTRACT.....	2
INTRODUÇÃO.....	3
CAP. 1 – SOB INFLUÊNCIAS.....	12
CAP. 2 – INCONSCIENTES.....	30
CAP. 3 – INTERDIÇÕES DO INCESTO.....	51
3.1 A versão freudiana.....	51
3.2 A versão estruturalista.....	56
3.3 Psicanálise e fatos.....	65
CAP. 4 – O XAMÃ E O DIVÃ.....	80
4.1 Magia e Clínica.....	82
CONCLUSÃO.....	96
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	103

RESUMO

Esta pesquisa integra as investigações pertinentes à Teoria Antropológica e busca identificar convergências, divergências, incorporações e relações congêneres entre dois saberes, quais sejam, a Antropologia Estrutural e a Psicanálise. Para tanto, tomamos como objeto empírico a obra do antropólogo francês Claude Lévi-Strauss, expoente do estruturalismo na Antropologia e elegemos por recorte as suas críticas e paralelos presentes em alguns de seus textos em relação à obra de Sigmund Freud. Os capítulos foram norteados por discussões como noção de inconsciente, interdisciplinaridade nas teorias, interdição do incesto e autonomia da consciência.

Palavras-chave: Estruturalismo; Psicanálise; Lévi-Strauss; Freud; Inconsciente; Incesto.

ABSTRACT

This research integrates the investigations with regard to the Anthropological Theory and seeks to identify convergences, divergences, incorporations and congenerous relations between two knowledges which are Structural Anthropology and the Psychoanalysis. To that, we took as empiric object the work of the french anthropologist Claude Lévi-Strauss, exponent of the structuralism in Anthropology and we elected, by cutting off, his critics and parallels presented in some of his texts in relation to Sigmund's Freud work. The chapters were conducted by discussions such as the notion of unconsciousness, interdisciplinarity among the theories, incest's interdiction and consciousness' autonomy.

Keywords: Structuralism; Psychoanalysis; Lévi-Strauss; Freud; Unconscious; Incest.

INTRODUÇÃO

No ano de 1972, em entrevista ao crítico de arte parisiense Jean José Marchand, Lévi-Strauss designa o pai de um dos seus colegas de classe no curso de filosofia como padrinho de seu contato com o pensamento freudiano. Seu nome era Marcel Nathan, um psiquiatra que, junto a Marie Bonaparte, engajava-se na difusão da psicanálise na França. Nathan talvez não imaginasse que este seu empenho fosse atingir um dos mais influentes pensadores do século XX a ponto de este afirmar ainda na citada entrevista que Freud o teria inspirado a enxergar a “racionalidade dissimulada pelas aparências mais irracionais e chocantes”. Ora, isto não é senão o que busca Claude Lévi-Strauss em toda sua empreitada científica, o que confere atributo estruturalista a sua obra – encontrar as estruturas subjacentes às realidades sociais a que se propõe a estudar. Ou, como escreveu em seu livro *Mito e Significado* (1978, p. 12): “É provável que não haja muito mais que isto na abordagem estruturalista; é a busca de invariantes ou de elementos invariantes entre diferenças superficiais”.

Não obstante esta decisiva inspiração, a psicanálise, ao menos nas obras centrais do antropólogo francês, aparece muito para ser contestada e, quando se sai um pouco melhor, para ser citada por via de uma postura comparativa neutra. Neste texto, apontaremos os eixos centrais das questões a que Lévi-Strauss deu maior importância quando se referiu aos escritos de Freud. Esta é, portanto, uma pesquisa que integra as investigações pertinentes à Teoria Antropológica e busca identificar convergências, divergências, incorporações e relações congêneres entre dois saberes, quais sejam, a Antropologia Estrutural e a Psicanálise. Para tanto, tomamos como objeto empírico a obra do antropólogo francês Claude Lévi-Strauss, expoente do estruturalismo na Antropologia e elegemos por recorte as suas críticas e paralelos presentes nos textos *A Estrutura dos Mitos* (republicado em 1958), *A tetralogia* que compõe suas *Mitológicas* (com textos publicados entre 1964 e 1971), *A Eficácia Simbólica* (publicado em 1949), *A Oleira Ciumenta* (com textos escritos entre 1983 e 1985) e *As Estruturas Elementares de Parentesco* (publicado em 1949, sendo que com relação a este nosso interesse se voltará à divergência lévi-straussiana em torno da proibição do incesto, tema que fundamenta a psicanálise freudiana). Tal eleição se deu por se tratar de um terreno em que o antropólogo em tela invoca a psicanálise com frequência, a fim de estabelecer as mais variadas relações, como supracitado. Ratificando ainda o recorte, é importante alertar que tomaremos por Psicanálise apenas as referências feitas à obra de Freud.

Uma possível justificativa para tal trabalho reside no fato de os dois saberes em questão serem temas ainda candentes na academia, sendo eles objeto de crítica ou adesão, tendo, portanto, uma análise da relação entre os dois condições de expandir, independentemente de em que grau, sua compreensão. Se é válido a esta altura adiantar um quadro sinóptico da pesquisa, podemos dizer que as divergências poderiam aparentemente cessar numa síntese esquemática que colocaria de um lado Lévi-Strauss com a busca de fundamentos estruturais para fenômenos como o mito, ou seja, as suas propriedades invariantes, tomando o inconsciente por lugar de operações cognitivas, e de outro Freud com sua concepção de um inconsciente depositário, portador de um conteúdo que vem a ter sua ilustração por excelência através da utilização de alguns mitos – Freud sustenta o argumento de que uma das várias versões das narrativas míticas seria a válida - para a sistematização dos pilares da Teoria Psicanalítica, através da formulação do Complexo de Édipo. Estas divergências, no entanto, implicam também uma série de outras críticas por parte do antropólogo francês, como será exaustivamente apresentado no desenvolvimento da dissertação. Muito embora haja marcadas divergências, possíveis convergências também se detectam – o que se é de esperar tendo Freud explicitamente influenciado Lévi-Strauss, como se pode constatar, entre outras fontes, nas reflexões presentes em *Tristes Trópicos*. Por exemplo, comparando a análise psicanalítica dos sonhos - que para Freud se trata de uma linguagem simbólica como o mito - à análise estrutural deste último empreendida por Lévi-Strauss, Werneck afirma que, em relação às obras de Lévi-Strauss e Freud:

as possibilidades de aproximação entre uma e outra obra são inúmeras, e seria leviano pretender enumerá-las todas nos limites deste artigo. Apenas a frequência sistemática e intensa de seus textos é que poderá definir em que medida a trilha oculta, proposta por Freud, em busca do deciframento dos sonhos, cruza-se com a trilha laboriosamente aberta por Lévi-Strauss, através dos cerrados e dos maciços quase impenetráveis, em busca dos mitos. (WERNECK, 2012)

As convergências nos pareciam, num primeiro momento, restringir-se em torno de possíveis aproximações de posturas metodológicas e epistemológicas no sentido de que, por exemplo, os dois pensadores ultrapassam as fronteiras de suas próprias ciências e lançam mão de uma interdisciplinaridade na busca de um novo paradigma: no caso de Freud fazendo incursões até mesmo pelas mais variadas ciências sociais e no de Lévi-Strauss a sua ligação indispensável com a linguística e a matemática - para explanarmos brevemente o panorama interdisciplinar em que se inserem ambos. Entretanto, com o avançar da pesquisa descobrimos que é fundamental aproximarmos os dois pensadores

também por suas críticas à autonomia da consciência, e um dos capítulos tem este fato como norte.

Foi ao percurso “sistemático e intenso” invocado no parágrafo supracitado que se pretendeu a pesquisa em tela, admitindo a possibilidade de expandirmos nossas investigações para além do já delimitado recorte, uma vez que se podem detectar semelhanças mesmo biográficas entre os dois autores - como, por exemplo, peculiaridades de apreço estético. No entanto, ratificamos que esses cruzamentos para além do recorte receberam atenção secundária, embora acreditemos que, à medida que a proposta central da pesquisa avançou, os demais aspectos restaram inevitavelmente melhor elucidados.

É tempo ainda de ressaltarmos que, não obstante se tratar de uma pesquisa bibliográfica comparativa, a grande ênfase foi dada ao que pensava Lévi-Strauss da obra de Freud, atendo-nos a um exame demorado das obras deste último apenas quando estas foram mencionadas pelo etnólogo francês, não descartando, obviamente, a consulta a outras obras que possam ampliar nossa compreensão acerca do assunto. Isto se deu não somente por integrarmos, com este estudo, os que dizem respeito à Teoria Antropológica, como também pelo fato de não ter havido debates entre os dois autores, pois muito embora tenham sido contemporâneos em curta época, o fundador da Psicanálise morre num período em que o jovem Lévi-Strauss ainda colhia, enquanto integrante de missão francesa no Brasil, o material de campo que apenas futuramente, através de visitas e revisitas ao longo de suas obras, serviria para colocá-lo entre os pensadores centrais de sua época. Roudinesco (1998) nos informa sobre a biografia do estruturalista:

Foi em contato com índios do Brasil (cadiueus, bororos, nhabiquaras) que ele se tornou etnólogo, entre 1935 e 1939. Mas, ao contrário de Marcel Mauss, por um lado, que não teve nenhuma experiência direta de campo, e de Malinowski, por outro, cujo contato com o trabalho de campo teve um efeito de revelação, Lévi-Strauss foi, sem sombra de dúvidas, o primeiro etnólogo a teorizar a viagem etnológica segundo o modelo de uma estrutura melancólica: todo etnólogo redige uma autobiografia ou escreve confissões, diria ele, em essência, porque tem que passar pelo eu para se desligar do eu. Por isso ele proporia comparar a experiência de campo com uma análise didática. Exilado em Nova York durante a Segunda Guerra Mundial, ali se deparou com um novo “campo”: o das diferentes teorias dos etnólogos e linguistas norte-americanos (Roman Jakobson, Franz Boas etc.) nas quais se iria inspirar para construir uma abordagem estrutural da antropologia. Sob esse aspecto, Lévi-Strauss transformou-se numa espécie de etnólogo dos etnólogos, a ponto de considerar as teorias

antropológicas como mitologias comparáveis aos mitos elaborados pelo pensamento selvagem. (p. 29)

Figura 1- Jovem Lévi-Strauss em terras nambiquaras, no ano de 1938.



Fonte: Vincent Debaene et Frédérick Keck, Claude Lévi-Strauss, *L'homme au regard éloigné*, 2009, Collection Découvertes Gallimard, pp. 36-37.

Esta marca do etnólogo tão bem descrita acima pela psicanalista parisiense é indispensável para a compreensão de todo pensamento científico de Lévi-Strauss. Um ponto que confirma esta afirmação é a defesa que faz o estruturalista francês – em *O cru e o Cozido* (2004) - de seu método contra as acusações de formalismo e idealismo. Sua empresa intelectual não se limitaria a um kantismo que expande o que fora constatado acerca das condições da atividade de seu próprio pensamento a um entendimento universal. A artéria da experiência etnográfica oxigena a possibilidade da observação de “entendimentos coletivos” partindo da empiria, esta se baseando na concretude dos mais variados sistemas de representações. Nesta linha de raciocínio, o etnólogo trataria de traduzir sistemas outros a partir das ferramentas de seu próprio, que não é universal, mas se constitui inevitável ponto de articulação da alteridade. É aí onde Lévi-Strauss (idem, pg. 30) aceita a caracterização de seu pensamento nas palavras de Paul Ricoeur,

que o denominaria “kantismo sem sujeito transcendental”, uma vez que, alerta o antropólogo francês:

Como nos propusemos em busca das condições para que sistemas de verdades se tornem mutuamente convertíveis, podendo, pois, ser simultaneamente admissíveis por vários sujeitos, o conjunto dessas condições adquire o caráter de objeto dotado de uma realidade própria, e independe de todo e qualquer sujeito (LÉVI-STRAUSS, 2004, p.30).

Disto se pode derivar então uma ética fundamental à afirmação da própria Antropologia. Lépine (1974, p. 13) nos lembra de que a ampliação do que se entende por homem, derivada do confronto entre o pensamento do eu e do outro, conduz a um “humanismo global” que é “ao mesmo tempo a morte da filosofia do *cogito*, da liberdade, do progresso. O sujeito humano, como o símbolo, é uma entidade posicional; esvazia-se”. Se isto pode ser admitido, então se tem ferramentas para deslegitimar a ideia de um progresso único imposto a todos os homens, e sua consequente ilusão de que algumas sociedades estariam humanamente mais atrasadas que outras. O etnocentrismo aqui se vê vilipendiado. Partindo deste horizonte, Lépine volta a nos dizer que:

A Antropologia derruba todas as nossas certezas, todas as permanências. O estudo das outras sociedades mostra que nenhuma é melhor e acrescenta mais uma razão à tentação da renúncia, da passividade(...) A Antropologia, colocando o outro antes do eu, a vida antes do homem, e a natureza antes da vida, inverte a ordem tradicional dos valores. Propõe-nos uma ética da humildade e da identificação, que é o princípio supremo das ciências humanas, o fundamento da moral e da sociedade (idem, p.14).

Assim, a antropologia se torna poderosa ferramenta de compreensão do outro; e nos mune de algo com que podemos sobrepujar o mero “tornar o outro semelhante” para que, destarte, esteja legítimo ao meu reconhecimento. Como complementa Jean Pouillon:

A compreensão autêntica deve pelo contrário mantê-lo na sua especificidade. Não elimina a distância entre o sujeito e o objeto, permite percorrê-la, mas não a suprime, não a dissolve numa vaga simpatia que, a pretexto de descobrir a humanidade profunda, atenuaria tudo o que faz dos homens aquilo que eles são, isto é, seres profundamente diferentes uns dos outros. É na qualidade de outro que o outro deve ser visto. O primeiro

A dissertação teve então seu desenvolvimento estruturado em cinco capítulos, em que trataremos primeiro das influências que sofreu Lévi-Strauss durante seu percurso intelectual. Os demais então, desde seus títulos, foram pensados como pontos de encontro entre as duas obras em tela.

Tendo delimitado e caracterizado o nosso objeto, explicado o nosso ponto de partida e ao que serão dadas maiores ênfases, faz-se importante agora lembrarmos nossos objetivos iniciais, sendo talvez desnecessário lembrarmos que estes se tenham se transformado ao longo do desenvolvimento da pesquisa.

Objetivos gerais:

- Apontar as relações entre as obras de Freud e Lévi-Strauss, tendo em vista o já especificado recorte.
- Interpretar estas relações levando em conta os mais variados contextos em que as obras se inserem e buscar, tendo sempre em vista o rigor científico, evidenciar algumas relações que não estejam expressamente evidentes nos textos aqui tomados para exame.

-Objetivos específicos:

- Mapear rigorosamente, valendo-nos inclusive de comentadores, a discussão de Lévi-Strauss acerca das narrativas míticas - levando em conta o recorte da pesquisa - podendo assim nos certificar das possíveis rupturas e continuidades acerca de sua postura tanto epistemológica quanto no que diz respeito ao método.
- Identificar as passagens em que a obra de Freud é invocada pelo antropólogo, classificá-las e interpretá-las, de modo que se organizem sistematicamente, a fim de atualizarmos o cerne da discussão aqui assumida.
- Revisar as obras de Freud – aquelas chamadas ao diálogo por Lévi-Strauss – a fim de ampliarmos nossa discussão, reconhecendo de antemão que não nos cabe avaliar a pertinência das críticas empreendidas pelo antropólogo ao fundador da Psicanálise, mas afirmando, em outra mão, que se faz interessante alguma tomada direta deste último saber.

- Sintetizar os debates posteriores acerca das relações a serem aqui estudadas, fazendo um balanço desses para podermos situar a pesquisa aqui proposta como uma contribuição a estas discussões.

Método

Para a consecução dos objetivos desta pesquisa, adotamos um método bibliográfico comparativo, que se viabiliza pelas seguintes ferramentas:

- Fichamentos e resenhas críticas dos textos envolvidos no recorte da pesquisa, bem como de outros textos que foram invocados por aqueles.

- Consulta a materiais de apoio como biografias, produções diversas de comentadores em torno do assunto, material audiovisual, como documentários etc., a fim de ampliarmos nossa compreensão sobre a proposta de ambos os autores.

- Tendo estas etapas consolidadas, partimos para um mapeamento exaustivo das relações que compõem o objeto desta pesquisa, classificando-as e situando-as a partir dos mais variados contextos, como o histórico e demais implicados neste.

- Atentamos, na medida do possível, a um balanço acerca dos principais debates posteriores que adotaram ou mantiveram outras relações com a interface proposta pela pesquisa, como já brevemente apontado na introdução.

- Uma entrevista estruturada foi feita com dois psicanalistas no capítulo V. Esta não teve qualquer propósito de âmbito quantitativo, nem sequer serviu para ratificarmos pressupostos teóricos; veio apenas no sentido de arejar a dissertação e dar uma dinâmica diferente a este que já seria o último capítulo antes da conclusão. Por isto mesmo, achei dispensável revelar diretamente suas identidades.

Sobre o percurso até a pesquisa

“Maintenant, je m’encrapule le plus possible. Pourquoi ? je veux être poète, et je travaille à me rendre voyant : vous ne comprendrez pas du tout, et je ne saurais presque vous expliquer. Il s’agit d’arriver à l’inconnu par le dérèglement de tous les sens. Les souffrances sont énormes, mais il faut être fort, être né poète, et je me suis reconnu poète. Ce n’est pas du tout ma faute. C’est faux de dire : je pense : on devrait dire : On me pense. — Pardon du jeu de mots. — Je est un autre. Tant pis pour le bois qui se trouve violon, et Nargue aux inconscients, qui ergotent sur ce qu’ils ignorent tout à fait !”

(Rimbaud, lèttre à Georges Izambard)

Esta dissertação pareceu ter-me escolhido em meados de 2008 quando, entusiasmado aluno do curso de Letras, conheço através do professor dr. Antônio Cardoso Filho a crítica literária de matriz psicanalítica. A fascinação por esta nova possibilidade – o inconsciente – levou-me a frequentar o curso de formação em Teoria Psicanalítica organizado sob os auspícios da Associação Psicanalítica de Aracaju – APA. A orientação francesa de tal associação impulsionou minha curiosidade a perseguir os pensadores francófonos. Alguns anos depois, já em 2012, e tendo já mudado a minha escolha de graduação, começo a ouvir de colegas veteranos do curso de ciências sociais que a disciplina que estaria por vir – Antropologia III – representava um divisor de águas no currículo, tal era a dificuldade que os alunos tinham em relação à aprovação nesta disciplina. Isto se colocou preliminarmente como uma esfinge no meio de minha vereda acadêmica. Aceito o desafio de desmistificar tal percalço enunciado por meus colegas através da dedicação, qual foi a minha alegria ao deparar-me com a obra de um colosso da francofonia! Tratava-se da Antropologia Estrutural, e para apresentar quem a concebeu, seria necessário passar, entre outros componentes, pelas duas colunas do meu percurso acadêmico, quais sejam, a linguística e a psicanálise. Somou-se então a esta boa ventura conhecer a linha mais complexa da Antropologia através do douto professor Ugo Maia Andrade, que com notório domínio da lógica e familiarizado com a Psicanálise não se furtava a enfrentar e clarificar qualquer que fosse o ponto da múltipla obra do estruturalista francês. A este último professor devo a passagem deste texto apaixonado que já se gestava em alguma parte de minha psique ao status de dissertação formal, que nasceu quando, dois meses após concluir minha graduação, ausento-me do meu país por cerca de sessenta dias e inspirado por uma feira de livros usados na cidade em que nasceu o linguista Ferdinand de Saussure tenho a ideia de revitalizar o laço de simpatia e admiração que tinha sido estabelecido com o doutor Ugo nos idos em que se deu a supracitada disciplina, enviando-lhe um email sobre a possibilidade de um trabalho teórico em meio à supremacia dos trabalhos orientados pelas atividades de campo nos programas de pós-graduação em Antropologia. Sua resposta afirmativa e inspiradora me levou a enfrentar às pressas o processo de seleção do então NPPA da Universidade Federal de Sergipe. Da aprovação até aqui, tem sido um caminho que me bonifica diariamente com o maior dos tesouros intelectuais: a certeza de serem cada vez maiores as lacunas desenhadas por minha ignorância. Aliás, por falar desta última, quero registrar a multiplicação da dificuldade de se estudar a obra de um homem cuja envergadura intelectual pode

facilmente aproximá-lo aos homens de ciência do renascimento. Muito embora nunca tenha aberto mão da modéstia em seus escritos, Lévi-Strauss não se furtou a desbravar com competência os caminhos de saberes mais distantes em relação à Antropologia, a exemplo da botânica. Muita paciência e persistência foram então necessárias para partir com alguma profundidade que nos foi possível à obra do estruturalista francês, pois vivemos um contexto em que os saberes estão cada vez mais parcelados e disciplinarizados, fazendo com que aceitemos com pleno consentimento o título de “ignorante especializado”, que cunhou Boaventura de Sousa Santos em seu *Discurso sobre as Ciências* (2010).

Não devo esquecer também a contribuição vinda do contato com os demais membros da banca que avalia esta dissertação. Ter sido aluno do doutor Hippolyte Brice durante a graduação em Ciências Sociais foi uma grande oportunidade de manter viva a minha relação com a linguística, bem como ter participado como assistente do seminário ministrado para o curso de mestrado em Psicologia pelo doutor Daniel Coelho foi decisivo para que surgissem as questões que norteariam o capítulo mais importante deste trabalho, *As Interdições do Incesto*.

1. SOB INFLUÊNCIAS

“Lévi-Strauss é o pensador que, ao extrair e expor as operações do pensamento selvagem, perturba os limites, o eruditismo e as pretensões reducionistas da cultura e do pensar de viés etnocêntrico”

(Beatriz Perrone-Moisés, Apresentação de Lévi-Strauss: leituras brasileiras)

Podemos falar de cinco marcadas influências no pensamento de Claude Lévi-Strauss, quais sejam, a filosofia rousseauiana, a tradição sociológica francesa, a linguística estruturalista, a dialética marxiana e a psicanálise freudiana - não que se excluam, evidentemente, outros autores e correntes de pensamento que possam ter tangenciado sua obra.

Centralizando Rousseau como “fundador das ciências do homem”, Lévi-Strauss (1993) afirma que um dos grandes méritos que se poderiam atribuir ao filósofo suíço teria sido a antecipação da importância do trabalho de campo – mais tarde sistematizado pela etnologia - a fim de se estabelecer contato com as mais diversas culturas, o que proporcionaria o exercício da “recusa de si”, atividade que, segundo Lévi-Strauss constituiria um princípio fundamental para a etnologia, e que conduziria à tarefa tão valiosa a tal ciência de demonstrar que o “outro” também é “um eu”. Ora, a forma por que o estruturalista francês incorporou esta noção em seu fazer etnográfico teve implicações éticas que levaram à possibilidade de se discutir um humanismo recorrente em sua obra, e que deve ser melhor discutido mais à frente nesta dissertação. Podemos adiantar, no entanto, a fim de melhor marcarmos este raciocínio, o cerne de uma discussão proposta por Kambouchner:

If we are to take the project of an anthropological science seriously, the first problem posed should not be that of its aim, but that of its method. With regard to this, Lévi-Strauss has meditated, more than anyone, Rousseau's words in *On the Origin of Language* (chap. 8): ‘When one wants to study men, one must look around oneself; but to study man, one must first learn to look into the distance: one must first see differences in order to discover characteristics’ (cf. 1978b: 35). This means first of all that in no way can the human sciences begin with the examination of the very subject who sets out to develop them. To do so would amount to taking the premise I am a human as the basis of the conclusion humanity is me. On the contrary, the human being that is the object of the human sciences is everything but me. He is the world – or, rather, the worlds – of men, with everything they hold: a multitude of worlds, which can in some measure come to constitute one's own world only after a very long process of dispossession of oneself. ‘To attain acceptance of oneself in others (the goal assigned to human knowledge by the ethnologist), one must first deny the self in oneself’ (1978b: 36); in return for this, the Confessions, to which without doubt the ethnologist is

dedicated(1966b: 250; 1978b: 38–9) will escape sterility. (2009, p.26)

Já no que diz respeito à sociologia de matriz francesa, podemos destacar o discurso do antropólogo francês acerca da importância da postura epistemológica durkheimiana para a cientificidade da etnologia (LÉVI-STRAUSS, 1993), uma visão que corrobora José Machado Pais ao concluir que:

Quando a antropologia levistraussiana insiste no facto de as leis da linguagem funcionarem, a nível do inconsciente, à margem de controle dos indivíduos falantes e, por isso mesmo, poderem estudar-se como fenómenos objectivos (Lévi-Strauss, 1988), está a fazer um apelo durkheimiano à «exterioridade». (PAIS, 1995)

A empreitada durkheimiana no sentido de conferir estatuto científico à Sociologia tinha como uma de suas regras fundamentais explicar os fatos sociais somente a partir de outros fatos sociais. A fórmula aparentemente simples representa, no entanto, uma ruptura com as difundidas tentativas anteriores de se explicar um fenómeno social partindo de causas naturais, por exemplo. Como tal, deve-se também conceber as estruturas na esteira de Lévi-Strauss. O *fato da estrutura* deve estar, então, na gênese das demais, e este movimento se faz possível através das já citadas transformações: “mais ce sont déjà des structures qui, par transformation, engendrent d’autres structures, et *le fait de la structure est premier*. (LÉVI-STRAUSS, 1971, p.561).

A prevalência epistemológica da sociedade sobre o indivíduo marca a Sociologia de Durkheim, entre outros efeitos, com o objeto das instituições sociais, sua gênese e seu funcionamento. Aqui o pensamento de Lévi-Strauss pode mais uma vez ser facilmente vinculado à tradição francesa. Se pudermos eleger um dentre os vários possíveis exemplos, temos sua reflexão sobre a relação entre psicologia e interpretação sociológica acerca das psicopatologias (LÉVI-STRAUSS, 2003). Estas últimas estariam sempre subordinadas às condições culturais particulares que assim as designam:

o domínio patológico jamais se confunde com o domínio do individual, pois os diferentes tipos de distúrbios se dispõem em categorias, admitem uma classificação, e porque as formas predominantes não são as mesmas segundo as sociedades, e segundo esse ou aquele momento da história de uma mesma sociedade. (idem, p.17)

Isto abre uma observação ainda mais ampla, pois se para Lévi-Strauss – como se verá com maior cuidado mais à frente - a cultura equivale a um conjunto de sistemas simbólicos, é

emblemática neste sentido sua convicção de que “as condutas individuais normais jamais são simbólicas por elas mesmas: elas são elementos a partir dos quais um sistema simbólico, que só pode ser coletivo, se constrói” (idem, p.17).

Ora, é deste modo que as normas e visões de mundo acabam, dentro da sociologia francesa, por constituir a ilustração definitiva da exterioridade, anunciada por Durkheim como *consciência coletiva*. Como podemos ver no clássico excerto a seguir:

O conjunto das crenças e dos sentimentos comuns à media dos membros de uma mesma sociedade forma uma sistema determinado que tem vida própria; poderemos chamá-lo consciência coletiva ou comum. Sem dúvida, ela não tem por substrato um órgão único; é, por definição, difusa em toda extensão da sociedade; mas não deixa de ter caracteres específicos que fazem dela uma realidade distinta. Com efeito, é independente das condições particulares em que os indivíduos estão colocados; no norte e no sul, nas grandes e pequenas cidades, nas diferentes profissões. Da mesma forma, não muda nada a cada geração, mas, ao contrário, liga umas às outras as gerações sucessivas. Portanto, é completamente diversa das consciências particulares, se bem que se realize somente entre indivíduos. Ela é o tipo psíquico da sociedade, tipo que tem suas propriedades, suas condições de existência, seu modo de desenvolvimento, tudo como os tipos individuais, embora de uma outra maneira. (1978, p.40)

Devemos ainda falar de seu diálogo direto com a obra do também francês, e sobrinho de Durkheim, Marcel Mauss, para a obra do qual Lévi-Strauss, aliás, escreveu célebre introdução que traz já em seu início as seguintes palavras:

Podemos ainda indicar um diálogo direto com o pensamento de Marcel Mauss, afinal: Seja suficiente lembrar que a influência de Mauss não se limitou aos etnógrafos, nenhum dos quais poderia dizer que ter escapado a ela, mas se estendeu também aos linguistas, psicólogos, historiadores das religiões e orientalistas, de modo que, no domínio das ciências sociais e humanas, uma plêiade de pesquisadores franceses lhe deve, de alguma forma, a orientação. (op. Cit., p. 11)

O pensamento de Mauss lhe fornece uma chave decisiva na elaboração de uma de suas obras centrais – As Estruturas Elementares do Parentesco. Nesta, Lévi-Strauss (1982) invoca o princípio maussiano da reciprocidade para fundamentar fenômenos como a proibição do incesto, o casamento entre primos cruzados e as organizações dualistas. Quanto ao primeiro, pode-se dizer que constitui um importante ponto de divergência entre Lévi-Strauss e Freud - o que será melhor tratado à frente.

A contribuição da linguística é, talvez, a mais evidente das influências para a antropologia estruturalista. Conclui Lévi-Strauss acerca de tal ciência:

No conjunto das ciências sociais, ao qual ela indiscutivelmente pertence, a linguística ocupa um lugar excepcional: ela não é uma ciência social como as outras mas aquela que, de longe, realizou os maiores progressos; a única que pode reivindicar o nome de ciência e que conseguiu ao mesmo tempo formular um método positivo e conhecer a natureza dos fatos que lhe cabe analisar. Esta situação privilegiada implica certas obrigações: a linguística verá com frequência pesquisadores de disciplinas vizinhas, mas diferentes, inspirar-se em seu exemplo e tentar seguir seus passos. (LÉVI-STRAUSS, 1974, p 43. Tradução nossa)

Em sua empreitada estruturalista Lévi-Strauss seguiu “esses passos” e lançou mão de uma epistemologia que toma a realidade social como portadora de estruturas que lhe são subjacentes e que operam de forma inconsciente. A exemplo da língua, os fenômenos sociais podem ser aqui tomados como um sistema, o que implica dizer que podem ser vistos pelo pesquisador como dispostos em elementos que possuem uma ligação entre si de modo que qualquer alteração em um deles afeta os demais. São estes elementos que constituem os modelos - objetos da análise estrutural, que devem ser construídos a partir da realidade empírica, sendo, aliás, um intermédio entre tal realidade empírica e a descoberta de sua estrutura; deve-se adicionar ainda que a previsão de suas reações, caso um de seus elementos constituintes seja modificado, é possível e que apresentam a propriedade das transformações. Para melhor elucidar estas últimas, trazemos palavras de Almeida:

Transformações são simetrias que levam de um mito a outro, de um sistema de parentesco a outro. Objetos ainda mais gerais foram sugeridos em *O pensamento selvagem*: transformações ligando sociedades distintas, ou sub-sistemas delas, e operando sobre sistemas cognitivos, econômicos, estéticos. Já em 1945 Lévi-Strauss tratou “átomos de parentesco” de um conjunto de sociedades distintas como parte de um único grupo de transformações. (ALMEIDA, 1999)

Assim, na análise que empreende no primeiro volume de suas *Mitológicas*, por exemplo, Lévi-Strauss parte de um mito de referência dos bororo do Brasil central para chegar a um número de quase duzentos (no volume final, chegam a mil!) outros mitos provenientes dos mais diversos lugares que se estendem até mesmo à América do Norte, sempre observando a possibilidade de se passar de um ao outro colocando os seus elementos significativos constituintes em uma relação de pertinência, que, ao se posicionar um mito frente ao outro, revelará simetrias:

É que o sentido não procede do conteúdo deste ou daquele mito abusivamente privilegiado, mas da ressonância de milhares de mitos que, para além da diversidade aparente de seus conteúdos e do afastamento das populações que os elaboraram, tecem ao redor do

mundo uma trama lógica em perpétua transformação e cujas múltiplas combinações desenham o campo fechado das operações do espírito humano. (DESCOLA, 2008)

Deste modo, se tomamos o mencionado mito de referência, cujo tema é a origem dos ventos e da chuva, que o estruturalista francês chamará de **M1**, um outro que trata da origem da água, dos ornamentos e dos ritos funerários, designado pelo autor por **M2**, e o mito que explica a origem das doenças **M5**, temos um episódio que se repete nos três (o emagrecimento do herói) e no entanto se apresenta de forma diferente justamente por estar em relação de transformação. De modo que poderíamos arranjar tal relação:

M1 – privação de alimento fornecido por uma mãe

M2 – privação da mãe que fornecia o alimento

M3- absorção de antialimento – os peidos – “fornecido” por uma avó

(LÉVI-STRAUSS, 2010, p. 89)

O elemento *saciedade* nos mitos **M1** e **M5** também denuncia que estes fazem parte de um mesmo grupo de transformações, de modo que as explicações para tal elemento estão novamente em uma relação inversamente simétrica:

M1- incapacidade de reter o alimento ingerido

M5- incapacidade de evacuar o alimento ingerido

(idem)

É assim que:

Tudo começa com um mito bororo do Brasil Central e procede mostrando que se ficarmos restritos aos dados fornecidos por aquela sociedade, é possível, certamente, entender algumas coisas do mito, mas não muitas; e que, para entender essas outras coisas, é necessário analisar outros mitos do mesmo grupo ou de grupos vizinhos. Esses outros mitos resolvem alguns enigmas levantados pelo mito inicial, mas levantam outros, o que exige a mobilização de outros mitos, com os quais acontece a mesma coisa, e assim por diante. Movimento que Lévi-Strauss denominou “em rosácea” ou nebulosa, porque, conforme novos mitos adensam o centro da figura que se está esboçando, mais e mais dúvidas e confusões são criadas na periferia. E a análise só se detém, de fato – pois de direito ela é infinita –, no momento em que o analista acredita que atingiu uma inteligibilidade suficiente ou razoável. (GOLDMAN, 2008, p. 73)

E, portanto, podemos afirmar junto com o estruturalista francês já no segundo volume das *Mitológicas* que “a terra da mitologia é redonda (...) não remete a um ponto de partida obrigatório” (LÉVI-STRAUSS, 2004b, p. 9).

As transformações se tornam, pois, essenciais na análise estrutural, pois corroboram o valor do símbolo garantido não por um significado extrínseco e invariável; e sim por sua posição, vinculando-o ao contexto que se considera. Isto diferencia a leitura estruturalista de outras famigeradas interpretações, como as de base jungiana. Ora, podemos pensar junto com Jung (1985) os arquétipos como imagens primordiais constitutivas do inconsciente coletivo que garantem a ligação simbólica entre os indivíduos. Assim, tais imagens primordiais enquanto elementos constitutivos do mito têm, cada uma, significado absoluto, porque se concebe enraizadamente sempre como desdobramento de tal ou qual arquétipo.

Um importante dado histórico sobre o itinerário do termo *estrutura* à obra de Lévi-Strauss nos é fornecido pela socióloga francesa Mireille Marc-Lipiansky:

O termo estrutura, que não fora jamais utilizado por Saussure, apareceu ao lado da noção de sistema nos trabalhos do primeiro Congresso de filólogos eslavos, que inaugura em 1929 a atividade do Círculo de linguístico de Praga. Lá se preconizou: “um método que permitia descobrir as leis estruturais dos sistemas linguísticos bem como a evolução destes”. A noção de estrutura é estreitamente ligada à de relação no interior do sistema. É o sentido que lhe dá Troubetzkoy em seu artigo intitulado “A fonologia atual” que nós sinalizamos aqui como uma das principais fontes de referência de Lévi-Strauss: “Um sistema fonológico não é a soma dos fenômenos isolados, mas um todo orgânico cujos fonemas são os membros e cuja estrutura é submissa às leis”. A estrutura aparece, então, como a lei de organização do sistema. (1973, p.39, tradução nossa)

Aliás, foi Troubetzkoy que, através de seus estudos da fonologia, operou a passagem dos fenômenos linguísticos conscientes ao de suas estruturas inconscientes, empreendeu com veemência a noção de relação como motor valorativo dos elementos, e, como visto no excerto acima, introduziu a noção de estrutura, buscando suas leis gerais (idem). Assim, a linguística moderna se opunha ao atomismo dos estudos da linguagem anteriores.

Os fenômenos culturais são tomados então pela antropologia estrutural como sistemas simbólicos. Isto é possível se visualizar na obra de Lévi-Strauss com sua abordagem desde o parentesco até aos mitos e à arte. O símbolo, esta categoria do signo que se diferencia de outras tais como o ícone e o índice justamente por manter uma relação plenamente arbitrária com o objeto que designa, oferece, por conseguinte, o grau de abstração em que a dimensão da

cultura pode ser, na esteira da antropologia aqui discutida, visualizada. Lévi-Strauss associou então seu empreendimento antropológico ao que fora chamado por Saussure de Semiologia (SAUSSURE, 1991). Este seria o campo em que se investigam os signos que fundamentam a vida social, e a Antropologia seria sua integrante, partilhando uma íntima vizinhança com a Linguística. Não à toa, como nos reporta Lépine: “À pergunta “Que é, pois, a Antropologia Social?” Lévi-Strauss responde: “Concebemos (pois) a Antropologia, como se ocupando de boa fé desse domínio da Semiologia que a Linguística ainda não reivindicou como seu”. (LÉPINE, 1970, p. 29). Sobre esta aproximação citamos ainda tal excerto: “como a linguagem, o social é uma realidade autônoma (a mesma, aliás); os símbolos são mais reais que aquilo que simbolizam, o significante precede e determina o significado” (LÉVI-STRAUSS, 2003, p.29). Reconhecendo os méritos de como o simbólico é tratado na tradição estruturalista em termos de sua eficácia, Bourdieu adiciona:

A ordem simbólica apoia-se sobre a imposição, ao conjunto dos agentes, e estruturas cognitivas que devem parte de sua consistência e de sua resistência ao fato de serem, pelo menos na aparência, coerentes e sistemáticas e estarem objetivamente em consonância com as estruturas objetivas do mundo social. É nesse acordo imediato e tácito (oposto em tudo a um contrato explícito) que se apoia a relação de submissão dóxica que nos liga, por todos os liames do inconsciente, à ordem estabelecida. O reconhecimento da legitimidade não é, como acreditava Max Weber, um ato livre de consciência esclarecida. Ela se enraíza no acordo imediato entre as estruturas incorporadas, tornadas inconscientes, como as que organizam os ritmos temporais (por exemplo, a divisão em horas, inteiramente arbitrária, do emprego do tempo escolar), e as estruturas objetivas. (2014, p.118)

A observação do professor Pierre Bourdieu nos obriga então a pontuar uma sutil distinção entre Lévi-Strauss e Durkheim. Muito embora seja fundamental para o primeiro reconhecer a prevalência do todo sobre a parte, tal qual sustentava o segundo, Lévi-Strauss coloca um elemento antes deste todo, que seriam as ações das estruturas. Estas agem através dos indivíduos e não *por* eles. Aqui há uma ruptura com o cogito: o espírito humano, tomado como suas operações inconscientes, exerce seu primado sobre o social. Uma dissidência completamente diferente, portanto, da que está presente na obra de Weber, pois a crítica à total imponência do todo não se faz, na esteira do estruturalista francês, afirmando-se que há maior ou menor grau de cálculo nas ações individuais. Ambas as perspectivas têm um caráter marcadamente psicológico, mas este caráter aparece em uma orientando-se ao sentido subjetivo da ação e noutra sob forma de um inconsciente universal porque operador cognitivo do símbolo.

O método estruturalista compreende, portanto, e como já foi ligeiramente apresentado mais acima, uma primeira fase em que se parte da observação de determinado fenômeno social correspondente à realidade empírica para identificar de que modo se pode transpor tal fenômeno à decisiva ferramenta analítica dos modelos. Já nesta primeira fase se faz possível observar a importância da inspiração linguística para o método em tela, uma vez que os termos que compõem determinada realidade a ser analisada já não serão mais abordados por seu valor em si; serão sim apreendidos por sua diferença, por sua arbitrariedade (como símbolos que são) que se pode visibilizar no fato de ser uma escolha dentre múltiplas possibilidades. Saussure secundariza a dimensão da diacronia do seu empreendimento que veio a se chamar Linguística Moderna justamente por seu caráter assistemático, a exemplo do que ocorre com a fala (*parole*). Muito embora saibamos que o linguista suíço considerava tanto o paradigma quanto a sintagma na análise linguística, e esta tem uma característica diacrônica.

Deste modo - voltando à antropologia estrutural - por exemplo, a guerra para uma sociedade moderna ocidental não tem o mesmo significado que para os Bororo do Brasil central na época em que andava por aqui o jovem Lévi-Strauss. Isto conduz a uma investigação de ordem primariamente sincrônica em que o fenômeno será valorado (no sentido de adquirir significado) de maneira relacional no que diz respeito aos demais sistemas simbólicos que compõem sua cultura. Sobre a robustez do seu estruturalismo, adiciona Pouillon:

Lévi-Strauss não é certamente o primeiro, nem o único a sublinhar o caráter estrutural dos fenômenos sociais, mas a sua originalidade está em o tomar a sério e daí tirar impertubavelmente todas as consequências. Para muitos, falar de estrutura serve de justificação cômoda à confusão mais ou menos brilhante: fala-se de tudo a propósito de qualquer coisa e, sob o pretexto de que a sociedade constitui um sistema, relacionam-se fenômenos de ordem diferente, sem procurar saber se a comparação é fundamentada, ou melhor, se a noção de estrutura permite dominar a descrição fenomenológica. Para Lévi-Strauss, pelo contrário, o seu interesse fundamental está em autorizar uma ultrapassagem da descrição pura, do sensível ou o vivido para o racional, isto é, para as relações matematizáveis. (2008, pp. 81-82)

Em uma ilha situada na Indonésia vivem os iban ou dayak do mar. Este grupo antecipa fenômenos como sucesso agrário e presença de maus espíritos através da interpretação do comportamento (no caso, do canto e do voo) das mais variadas espécies de aves. Deste modo, o canto de um pássaro designado por *trogon*, por exemplo, por sua semelhança com a

respiração agonizante de um animal degolado, pressagia sucesso na caça. A partir disto, Lévi-Strauss faz uma conclusão que ilustra com excelência o que afirmamos no parágrafo anterior:

Está claro que as mesmas minúcias poderiam receber interpretações diferentes e que outros traços característicos dos mesmos pássaros poderiam ter sido preferidos a esses. O sistema divinatório escolhe apenas alguns traços de distinção, lhes dá um significado arbitrário e limita-se a sete aves, cuja escolha surpreende, em virtude de sua insignificância. Mas, arbitrário no nível dos termos, o sistema torna-se coerente quando visto em conjunto: retém somente as aves cujos costumes se prestam, facilmente, a um simbolismo antropomórfico e são fáceis de diferenciar uns dos outros, por meio de traços que se combinam entre si para forjar as mais complexas mensagens (Freeman). Entretanto, levando em conta a riqueza e a diversidade do material bruto, dos quais apenas alguns elementos, entre tantos possíveis, são usados pelo sistema, não se poderia duvidar que um número considerável de sistemas do mesmo tipo teria oferecido coerência igual e que nenhum esteja predestinado a ser escolhido por todas as sociedades e todas as civilizações. Os termos não têm nunca significação intrínseca; sua significação é “de posição”, função da história e do contexto cultural por um lado, e, por outro, da estrutura do sistema em que são chamados a figurar. (LÉVI-STRAUSS, 1970, p.77)

Este é o mesmo que tem a linguística saussureana, como bem simplifica Orlandi:

Saussure exemplifica isso com o jogo de xadrez, em que uma peça (o cavalo, por exemplo) tira sua identidade não do material de que é feito (pode ser madeira, osso, marfim etc.) e nem mesmo de sua figura aparente (pode até ser substituído por um botão) mas da relação de oposição que tem com as outras peças e da sua posição em relação ao todo. Sua *identidade* depende de seu lugar no tabuleiro, do seu *valor* no jogo. Assim, qualquer unidade linguística também se define pela posição que ocupa na rede de relações que constitui o sistema total da língua. (2007, p.25)

Como habitualmente acontece, esta orientação epistemológica não evoluiu sem contundentes críticas. Elegemos, a fim de ilustração, a que julgamos mais bem fundamentada entre todas, qual seja, a empreendida pelo antropólogo estadunidense Marshall Sahlins.

Em seu célebre livro *Ilhas de História*, Sahlins propõe a ideia de “estrutura da conjuntura”. Esta diria respeito a uma síntese situacional entre a estrutura e o evento. Seria considerar a efetividade do contexto histórico específico no momento da atualização das categorias culturais, dando-lhes novos valores. Isto reforça a própria proposta de deslocamento epistemológico empreendida pelo autor, que busca ampliar a noção de um sistema de signos, observando que este não se regeria tão somente por relações posicionais, como sugere a tradição saussureana (1990).

Tal postura possibilita a ideia de resignificação num dado sistema, e isto se dá pelo fato de que, como já mencionado, não há um só valor objetivo e posicional entre os signos; há, igualmente, o valor que emana da intenção dos indivíduos sujeitos a um dado contexto histórico e a uma determinada cultura. Por isto, há de se levar em conta também as transformações que as relações entre os signos podem sofrer com as mais diversas operações lógicas que estejam para além das meras relações simultâneas de contraste. Na práxis, quando a estrutura vai se atualizar, ela se submete a todos os riscos da ação, que pode transformá-la.

Não à toa, sua produção acerca de questões contemporâneas é candente na Antropologia hoje:

A cultura surge definida como uma ordem estrutural de significação, porém seus conteúdos alteram-se diante da história. Em meio ao contexto contemporâneo, quando se afirma a imposição de um sistema mundial e teme-se a tão falada globalização, o modelo de Sahlins tem o mérito de mostrar que a incorporação do capitalismo em países periféricos se dá, também, de acordo e a partir das distintas lógicas nativas, que geram resultados culturais diversos e, muitas vezes, inesperados. É o “retorno da cultura” que, vista a partir da ótica da recepção, possibilita imaginar que não estaríamos todos condenados, igualmente, à globalização. (SCHWARCZ, 2001, p.130)

Ainda sobre a linguística, devemos adicionar que com a sua passagem pelos Estados Unidos – consequência de seu exílio perante a Segunda Grande Guerra - Lévi-Strauss se aproxima do linguista russo Roman Jakobson, que muito além de oferecer-lhe uma grande amizade, inspira-lhe decisivamente o método. Tendo experimentado profissionalmente a educação como professor do secundário nos liceus de Mont-de-Marsan e Laon, e depois como professor de sociologia clássica e etnologia quando integrou a missão que participa da fundação da Universidade de São Paulo nos anos 30 – esta última marcando sua iniciação na etnologia - o jovem pensador experimenta com plenitude a docência em Antropologia em anos de guerra na Escola Livre de Altos Estudos de Nova Iorque – que ajudara a fundar. Jakobson, professor de linguística à época, fazia parte daquele ambiente compartilhado por intelectuais refugiados. Uma privilegiada ilustração da influência do contato com o linguista russo se dá em seu texto intitulado *Estrutura e Dialética* (LÉVI-STRAUSS, 1974), em que o estruturalista francês lhe rende declarada homenagem, invocando seu método: renunciando a relação causal que se estabelecia por cientistas sociais à época entre mito e ritual, Lévi-Strauss concebe a relação entre os dois elementos sobre o plano da mesma dialética que inspirou os escritos de

Jakobson, quando este concebia as antinomias dialéticas como fundamentais na concepção da *langue*. Deste modo, o estruturalista francês, ao analisar um grupo de mitos e rituais da América do Norte, lança mão de um método que os coloca em relação de simetria e oposição, tendo sido estes mitos e rituais não mais colhidos no seio da mesma sociedade; e sim entre sociedades diferentes, embora vizinhas, fazendo com que os elementos oposicionais encontrados no conteúdo do mito se coloquem sistematicamente em melhor lugar a serem (estruturalmente) analisados.

A recíproca parecia verdadeira, e Jakobson não deixou de reconhecer, por ocasião de uma conferência de antropólogos e linguistas realizada na Universidade de Indiana em 1952 que:

Se agora estudamos a linguagem juntamente com os antropólogos, devemos-nos regozijar com a ajuda que eles nos trazem. Com efeito, os antropólogos têm sempre afirmado e provado que a linguagem e a cultura se implicam mutuamente, que a linguagem deve ser concebida como uma parte integrante da vida social, que a Linguística está estreitamente ligada à Antropologia Cultural. É inútil insistir nesse problema que C. Lévi-Strauss apresentou de modo tão esclarecedor. (JAKOBSON, 1970, p. 17)

Do contato com Jakobson ficou também a incorporação da tese do binarismo. Como nos lembra Lépine sobre Lévi-Strauss: “para ele, o princípio da oposição binária ordena não somente os processos do pensamento humano, mas também os da natureza. Suas análises consistem em descobrir todas as oposições binárias possíveis num determinado sistema” (1970, p.18). Isto nos remete, aliás, a uma decisiva influência – a matemática. Em consonância com isto, Almeida (1999) nos alerta para o fato de que a grande aproximação de Lévi-Strauss com a matemática pode ser muito bem visibilizada na maneira porque a “lógica das oposições binárias” fundamenta seus principais escritos. Ora, para que se possa afirmar que determinado objeto possua ou não uma propriedade, deve-se admitir a necessidade de uma classificação binária que discrimine os objetos que satisfazem ou não tal propriedade. É de acordo com os arranjos entre esses pares de objetos que teremos as relações de ordem – em que a maneira por que *a* e *b* se dispõem em dado conjunto determinará, tendo em vista as restrições relativas a este, se aquele par é válido ou não. A esta estrutura da ordem pode-se vincular as reflexões acerca das classificações presentes n’*O Pensamento Selvagem*; este par pode ainda ser posto numa relação traduzida numa operação algébrica, donde derivará um terceiro objeto *c*, que resultará numa transformação, o que se pode relacionar às reflexões lévi-straussianas relativas ao parentesco; ou se pode ainda tomar geometricamente os dois objetos, descobrindo, por exemplo, a distância entre eles o que enseja noções como inclusão, proximidade, fronteira,

limite, continuidade e descontinuidade: presentes nas reflexões acerca dos mitos (ALMEIDA, idem). Ainda sobre a referência que faz Lévi-Strauss à teoria dos conjuntos, escreve MARC-LIPIANSKY:

As noções de equivalência, de reflexividade, de transitividade, de simetria e de isomorfia, foram tomadas de empréstimo por Lévi-Strauss à teoria matemática dos conjuntos. A relação de equivalência definia dentro de um conjunto uma subclasse de objetos indiferenciados, correspondendo à noção intuitiva de “qualitativamente idênticos”. Esta relação é naturalmente suscetível de ser determinada pelas propriedades puramente formais: reflexividade (para todo A, A equivalente a A); simetria (quaisquer que sejam a, b e c, se a equivale a b, e b equivale a c, então a equivale a c). (1973, p.75. *tradução nossa*).

Voltando à relação com Jakobson, a proximidade entre os dois pensadores não se restringiu à partilha de elementos metodológicos comuns enquanto fruto, trouxe também acesso a publicações, engrandecendo quantitativamente suas obras, aliás, podemos ir além disto e afirmar que foi por esta via que se possibilitou a inauguração pública do estruturalismo lévi-straussiano. Em 1945, quarto ano de sua docência em Nova Iorque, Lévi-Strauss escreve para o periódico *Word*, fundado por Jakobson e seus colaboradores, um texto que viria a se tornar célebre na composição de seu livro *Antropologia Estrutural*. Tal texto, intitulado *Análise Estrutural em Linguística e em Antropologia* – que teve um de seus excertos já citados nesta dissertação -, figura como segundo capítulo da citada obra.

Foi a linguística que deu a Lévi-Strauss o elemento-chave para sua análise, qual seja, o signo. Esta realidade destrinchada inauguralmente em suas propriedades por Ferdinand de Saussure ganhava na obra do estruturalista francês um status equiparável ao das qualidades sensíveis das coisas. As qualidades lógicas emanariam por via do signo. E é este quem possibilita a transcendência da oposição entre sensível e inteligível; haveria um encadeamento lógico a se apresentar como atributo das coisas:

tão diretamente quanto os sabores ou os perfumes cuja particularidade, impossibilitando qualquer equívoco, remete, no entanto, a uma combinação de elementos que, escolhidos ou dispostos de outro modo, teriam suscitado a consciência de um outro perfume. (LÉVI-STRAUSS, 2004a. Pg. 33)

O estudo sistemático da linguagem figurou centralmente na ambição que tinha Lévi-Strauss de aproximar a etnologia das ciências exatas e naturais. Em sua concepção, a linguística teria papel tão revolucionário para o conjunto das ciências sociais, quanto a física nuclear para as ciências exatas (LÉVI-STRAUSS, 1958). Por possuir um objeto universal – a

linguagem articulada - e ter um método homogêneo, a linguística ganha no estruturalismo de Lévi-Strauss lugar privilegiado entre as ciências do homem. O estruturalista francês explorou ao máximo as relações existentes entre a linguagem e demais aspectos da cultura. A língua é o fato cultural por excelência (idem), e isto é facilmente admissível se a pensamos como o elemento que torna possível as homologias entre todos os demais sistemas que compõem o conjunto da cultura. Isto denuncia uma vinculação necessária entre a antropologia estrutural e a teoria da comunicação. Assim, como primeira analogia rigorosa dos sistemas fonológicos, as regras do parentesco asseguram a comunicação das mulheres entre os grupos. Quer dizer, o parentesco e a comunicação são níveis intercambiáveis, e, portanto, as trocas matrimoniais (de mulheres) seriam análogas às trocas linguísticas, pois ambas, assim como as trocas econômicas, operariam segundo a mesma lógica e o mesmo princípio de reciprocidade.

Em se tratando da influência marxiana sobre a obra do estruturalista, informa-nos MARC-LIPIANSKY (1973):

Lévi-Strauss declara ter tomado de empréstimo a Marx a noção de estrutura, e apresenta suas pesquisas como uma contribuição “à teoria das superestruturas, esboçada por Marx”, deixando à História – assistida pela demografia, a tecnologia, a geografia histórica e a etnologia – o objetivo de desenvolver o estudo das infraestruturas propriamente ditas. (p. 270, tradução nossa)

Para além desta dualidade infra/superestrutura, é necessário pontuar acerca do que Marc-Lipiansky (idem) chamou de “materialismo dialético” que caracterizaria a obra de Lévi-Strauss. O estruturalista francês se utiliza frequentemente do método dialético, que parece se identificar para ele com o método estrutural. Ele adota a tese que funda o método dialético sobre uma dialética da natureza e da história, de modo que atribui a estas, em suas *Estruturas Elementares do Parentesco* (2008), a abstração das leis da dialética. Isto se daria pelo fato de estas leis serem as mais gerais do desenvolvimento histórico e do pensamento. Lévi-Strauss vê em suas próprias pesquisas sobre as estruturas do parentesco uma ilustração de tal tese, quando se orienta a colocar em evidência o processo dialético constitutivo da sociedade, ao qual ele atribui como ponto de partida o princípio da reciprocidade, como será visto num capítulo mais à frente desta dissertação.

Há, no entanto, algumas divergências para com o pensamento marxiano no que diz respeito à concepção de História, como denuncia Marc-Lipiansky (idem):

Para ele (Lévi-Strauss) também, “ a história de toda sociedade conhecida até aqui é a história das lutas de classes”, à condição de

entender por esta fórmula, não que a luta de classes é coextensiva à humanidade, mas que as noções de história e sociedade não podem ser aplicadas, com o sentido pleno que Marx lhes dá, “que à partir do momento onde a luta de classes faz sua aparição”. É esta a razão pela qual a luta de classes não é mencionada em sua obra: nas sociedades “sem história” que ele estuda, ela não desempenha ainda nenhum papel”. (p. 274, tradução nossa)

A autora deste último excerto nos aponta, em tempo, uma via de aproximação entre Marx e Lévi-Strauss que passaria pelo caráter crítico e revolucionário das duas obras, escreve ela:

O método estrutural é, tal qual a dialética marxista, simultaneamente crítico e revolucionário: “substituindo um modelo complexo por um modelo simples dotado de um melhor rendimento lógico, a antropologia revela os desvios e os artifícios (conscientes e inconscientes) aos quais cada sociedade recorre, para tentar solucionar as contradições lhe são inerentes, e em todo caso para dissimulá-las”. Lévi-Strauss advoga uma participação ativa nos esforços de transformação da nossa própria sociedade. É desta forma que ele ataca as injustiças e as desigualdades sociais. (p. 275, tradução nossa)

Para introduzirmos a influência que mais interessa a esta análise, qual seja, a psicanálise freudiana, temos que, em seu livro *Tristes Trópicos*, o antropólogo francês afirma que foi a partir do que escrevia Freud que pode perceber que “são as condutas aparentemente mais afetivas, as operações menos racionais e as manifestações declaradas pré-lógicas que são, ao mesmo tempo, as mais significativas” (LÉVI-STRAUSS, 2010).

Neste sentido, a psicanálise, com sua orientação a um indivíduo que não é mais integralmente senhor consciente de suas ações, orienta tal qual o marxismo a adoção da formulação epistemológica lévi-straussiana. Ao falar da literatura, Roger nos fornece um ponto em que tal aproximação pode ser bem visualizada:

A descoberta do inconsciente e a hipótese marxista, apesar de não se situarem no mesmo plano, permitiram a apreensão da obra de arte, em especial a literatura, como uma prática humana paradoxal, ao mesmo tempo produtora de formas significantes e sustentada pelo movimento contínuo dos conflitos que fazem e desfazem as sociedades – as pulsões individuais forjadas dentro e pela História. Assim, recusando a concepção romântica do indivíduo criador (ou da unicidade da consciência), a psicanálise e a sociologia propuseram reinscrever as obras literárias, seja no campo do inconsciente social, que é a ideologia, seja no campo das produções do inconsciente individual, a exemplo, notadamente, do trabalho do sonho. (ROGER, 2002, pp.93-94)

Contribuiríamos com tal excerto adicionando que, por exemplo, o modo por que os mitos são apreendidos na esteira de Lévi-Strauss (1986) faz eco com que aí foi afirmado acerca de Freud e Marx, uma vez que a “história mítica” é arranjada por determinado indivíduo segundo um modelo e a partir de elementos que são alheios à vontade.

A psicanálise, do mesmo modo que o empreendimento linguístico, retirou o fator arbitrário que era até então atribuído a determinados fatos, ordenando-os semiologicamente. De modo que, como observa Domiciano em relação à influência da psicanálise sobre o estruturalista francês:

O potencial epistemológico da leitura psicanalítica, se já foi salientado por Rivers e Mauss, sob a pena de Lévi-Strauss leva o modo de interpretação do fato antropológico como desdobrado entre sua faceta fenomênica e sua posição dentro de um sistema lógico que poderia ser reconstituído se bem determinado seu nível de inteligibilidade. (2014)

Temos então como um primeiro elemento de relação entre as obras que encabeçam esta dissertação a noção de inconsciente freudiano, o que será desenvolvido no próximo capítulo.

Ainda sobre tal interseção, vemos, tal qual nos adverte GeorGIN, que há uma recorrência que a ênfase dada à sincronia na antropologia estrutural faz surgir, qual seja, a emergência das estruturas inconscientes como objeto, tem-se por consequência que:

Así pues, a través de toda la obra de Lévi-Strauss hallamos unas mismas líneas de fuerza que se entrecruzan. El énfasis puesto en la sincronia remite a la lingüística general y a la teoría de la comunicación. Las leyes inconscientes hacen surgir en resonancia el inconsciente freudiano y recuerdan la primacía de la función simbólica. Esta, a su vez, está ligada a la noción de reciprocidad que funda la distinción entre naturaleza y cultura. Pero, en definitiva, la reciprocidad, el lenguaje, como cada manifestación de la función simbólica, tienen un mismo rasgo común: la presencia de la regla. La regla es el criterio decisivo de las instituciones humanas. (GEORGIN, 1988, p.26)

O outro ponto fundamental desta relação são as discussões acerca do uso dos mitos, seja como uma possibilidade de aproximação entre procedimentos xamânicos e psicanalíticos, seja na demorada discussão acerca da proibição do incesto e os mitos implicados nos postulados de Freud, que guiarão dois dos demais capítulos do nosso escrito.

Há ainda outras formas de se explorar as relações em questão, como faz Schiocchet (2004) como um sentido prescritivo, sugerindo que se repensem os limites

epistemológicos contemporâneos a partir de uma interdisciplinaridade que efetivou tanto Lévi-Strauss, quanto o fundador da Psicanálise.

É indispensável lembrarmos que esta interface baseia alguns debates exteriores, podendo acontecer por apropriação dos dois autores, como, por exemplo, na obra de Lacan que, embora pertencente à tradição psicanalítica, pensa o inconsciente estruturado como linguagem, tal como pensava Lévi-Strauss os objetos da Antropologia apropriando-se do modelo linguístico (LACAN, 1998).

O parisiense, médico de formação, Jacques-Marie Émile Lacan (1901-1981) foi o principal nome da história da psicanálise francesa, tendo redigido por volta de 50 artigos provindos de suas conferências, dentre os quais 34 foram reunidos e editados em 1966 com o título *Écrits* (Escritos). Propondo um “retorno a Freud”, o psicanalista francês valeu-se de matrizes que contemplam esta dissertação. Como nos aponta Roudinesco (idem) :

Lacan começou esse retorno aos textos de Freud, baseando-se, ao mesmo tempo, na filosofia heideggeriana, nos trabalhos da linguística saussuriana e nos de Lévi-Strauss. Da primeira, adotou um questionamento infinito sobre o estatuto da verdade, do ser e de seu desvelamento; da linguística, extraiu sua concepção do significante e de um inconsciente organizado como uma linguagem; do pensamento de Lévi-Strauss deduziu a noção de simbólico, que utilizou em uma tópica (simbólico, imaginário, real: S.I.R.), assim como uma releitura universalista da interdição do incesto e do complexo de Édipo. (p. 448)

Não é necessário muito esforço para presenciar as reverências por parte de Lacan a Lévi-Strauss. Para darmos um espontâneo exemplo, se navegarmos pelas primeiras páginas do livro 11 de seu seminário, encontraremos já o nome do estruturalista francês ajudando a enunciar um debate acerca de um dos temas mais candentes em psicanálise – o inconsciente. É ao anunciar sua famosa assertiva de ser o inconsciente estruturado como uma linguagem que de pronto Lévi Strauss é invocado pelo psicanalista parisiense:

Ilustrarei com algo que é materializado num plano seguramente científico, com esse campo que explora, estrutura, elabora Claude Lévi-Strauss, e que ele rotulou com o nome de *Pensamento Selvagem*. Antes de qualquer experiência, antes de qualquer dedução individual, antes mesmo que se inscrevam as experiências coletivas que só são relacionáveis com as necessidades sociais, algo organiza esse campo, nele inscrevendo as linhas de força iniciais. É a função que Claude Lévi-Strauss nos mostra ser a verdade totêmica, e que reduz

sua aparência – a função classificatória primária. (LACAN, 2008, p. 28)

Mas o ponto que nos parece mais vantajoso para enunciar esta síntese lacaniana é o sua conferência – estabelecida como texto por seu genro Jacques Allain-Miller - intitulada *O mito individual do neurótico*. Aí, Lacan retoma o caso que Freud nomeou de *Homem dos Ratos* e marca, através de uma leitura muito próxima à que Lévi-Strauss fez dos mitos em 1955, sua decisiva aproximação com o estruturalismo. O tributo ao estruturalista francês já se parece anunciar desde seu título, pois é Lévi-Strauss que emprega, em seu supracitado texto *A eficácia simbólica*, o termo *mito individual*. Foi colocado mais acima nesta dissertação que a natureza da abordagem lévi-straussiana dos mitos coloca em plano secundário o conteúdo do mito, priorizando as suas variações. Ora, a descoberta da estrutura lógica do mito não seria possível se, no desenrolar da história, este não apresentasse um certo número de repetições das mesmas sequências. São, com efeito, estas repetições que permitem decupar, na cadeia sintagmática, os elementos constitutivos do eixo paradigmático sem o qual tal cadeia restaria destituída de significação.

E é por ter Lacan adotado este posicionamento metodológico que afirma Lucchelli (2010):

Para Lévi-Strauss, um mito constitui uma combinação significante que vai bem além de um indivíduo em particular. O mesmo descentramento é empreendido por Lacan quando sustenta nesta conferência que o mito é o que dá uma fórmula discursiva a qualquer coisa que não pode ser transmitida na definição da verdade, pois que é inconsciente. E é por ser esta verdade impossível de ser transmitida como tal, quando uma história tende a se repetir, que nós postulamos que este trabalho de Lacan, o primeiro em que se encontra o traço de influência estruturalista, é anti-freudiano. Isto porque a repetição não é concebida sob a forma da repetição do mesmo clichê, mas antes pelas variações introduzidas em toda repetição. (tradução nossa)

Figura 2: Desenho de 1967 do multitalentoso francês Maurice Henry.
Da esquerda para a direita estão ilustrados Foucault, Lacan, Lévi-Strauss e Barthes.



Cartoon by Maurice Henry, published in La Quinzaine Littéraire, 1 July 1967.

Fonte: <ampblog2006.blogspot.com>

2.INCONSCIENTES

“Entre o absurdo profundo das práticas e das crenças primitivas, proclamado por Frazer, e sua validação especiosa pelas evidências de um suposto senso comum, invocado por Malinowski, há lugar para toda uma ciência e toda uma filosofia.” (Lévi-Strauss, O Pensamento Selvagem)

“Existe, contudo, outro ângulo a partir do qual podemos abordar o problema da variabilidade no efeito da análise. Sabemos que o primeiro passo no sentido de chegar ao domínio intelectual de nosso meio ambiente é descobrir generalizações, regras e leis que tragam ordem ao caos.” (Freud, Análise Terminável e Interminável)

É necessário marcarmos nesta pesquisa a diferença no que diz respeito ao inconsciente nas duas obras em tela. Foi na virada do século XIX para o XX que o médico neurologista Sigmund Freud apresentou seu famigerado texto *Die Traumdeutung*, conhecida no Brasil como A Interpretação dos Sonhos. Não se tratava do primeiro estudo nem da primeira publicação do jovem médico, mas podemos apontá-lo convictamente como texto inaugural da Psicanálise, pois além de anunciar o inconsciente, apontava também o caminho pautado na interpretação que tal saber haveria de tomar. O trabalho onírico, impulsionado pelo desejo, produzia uma narrativa, em que estava implicado um sentido. Eis o primeiro elemento que guiaria uma psicologia profunda, que estava no registro do meta –“além de”: uma vez que se orientava a questões que ultrapassavam a superfície do aparelho psíquico, Freud, com sua psicanálise, cria uma metapsicologia.

É aí que o aparelho psíquico será tomado como portador de lugares, de partes diferentes, porém interimplicadas – eis a famosa primeira tópica, que tem por componentes o consciente, o pré-consciente e o inconsciente. Este último, sob o qual estaria submersa a mais densa parte da vida psíquica, é o elemento vital da teoria psicanalítica.

Aliás, em clássica definição, afirma Roudinesco (idem):

Em psicanálise, o inconsciente é um lugar desconhecido pela consciência: uma “outra cena”. Na primeira tópica elaborada por Sigmund Freud, trata-se de uma instância ou um sistema (Ics) constituído por conteúdos recalcados que escapam às outras instâncias, o pré-consciente e o consciente (Pcs-Cs). Na segunda

tópica, deixa de ser uma instância, passando a servir para qualificar o isso e, em grande parte, o eu e o supereu (p.375).

Diferente das psicologias da consciência de então, que o tomariam como algo próximo à ventilada ideia de subconsciente, a psicanálise propunha um inconsciente que, para além de um mero adjetivo, seria dotado de um funcionamento gerido por leis próprias, lugar do conteúdo recalcado, que viria a se manifestar em fenômenos para os quais Freud dedicou apurada atenção como os chistes, os atos falhos e os sonhos. Como confirma Lacan (2008):

A todos esses inconscientes sempre mais ou menos afiliados a uma vontade obscura considerada como primordial, a algo de antes da consciência, o que Freud opõe é a revelação de que, ao nível do inconsciente, há algo homólogo em todos os pontos ao que se passa ao nível do sujeito – isso fala e funciona de modo tão elaborado quanto o do nível consciente, que perde assim o que parecia seu privilégio (p. 28).

Aliás, nas próprias palavras do psicanalista vienense, em seu escrito de 1923 sobre *O Ego e o Id*, identificamos um importante alerta:

Se eu pudesse supor que toda pessoa interessada em psicologia leira este livro, deveria estar também preparado para descobrir que, neste ponto, alguns de meus leitores se deteriam abruptamente e não iriam adiante, pois aqui temos a primeira palavra de teste da psicanálise. Para muitas pessoas que foram educadas na filosofia, a ideia de algo psíquico que não seja também consciente é tão inconcebível que lhes parece absurda e refutável simplesmente pela lógica. Acredito que isso se deve apenas a nunca terem estudado os fenômenos pertinentes da hipnose e dos sonhos, os quais – inteiramente à parte das manifestações patológicas – tornam necessária esta visão. A sua psicologia da consciência é incapaz de solucionar os problemas dos sonhos e da hipnose. (2006e, p. 27)

No percurso até chegar ao postulado de uma instância psíquica fora da dimensão da consciência, destaca-se a passagem de Freud por Paris, onde o jovem médico pode presenciar as experiências clínicas de seu mestre, o neuropatologista parisiense Jean-Martin Charcot. A partir da observação das tentativas deste com o fenômeno da histeria, Freud recebeu os mais decisivos subsídios científicos para o início de sua empreitada. Charcot utilizava a hipnose para tentar chegar às causas da histeria, e tal ferramenta lhe teria possibilitado “reconhecer que existiam experiências psíquicas que não eram ditas em plena consciência, mas apenas no lusco-fusco de sua suspensão (BIRMAN, 2003, p. 26). A Freud coube, então, romper com o juízo de seu mestre, no que diz respeito à

convicção por parte deste último em que se poderia atribuir a histeria à dimensão anatomopatológica.

Aliás, foi a partir do contato com o prestigiado médico vienense Josef Breuer que o jovem Freud abandonou a sugestão hipnótica pelo método catártico. Isto porque já se configurava com mais convicção, como se pode verificar nos *Estudos Sobre a Histeria*, escritos pela dupla, a ideia de que o que de fato seria decisivo no surgimento de tal neurose seria, com efeito, um trauma psíquico. No entanto, nesta época o mais próximo que havia da noção de inconsciente – no sentido mais imediato de não-consciência – era a ideia de que, no caso da histeria, a consciência estaria dividida. Assim, se admitiam estados anormais da consciência chamados *hipnoides*. O estado patológico da consciência era então repellido por seu estado normal em benefício do *eu*, muito embora o conteúdo excluído voltasse como conversão. Portanto, o que havia no caso da histeria era um eu dissociado, que, através do nascente método catártico, alcançaria a possibilidade de voltar ao seu estado normal – e único.

Para se configurarem com decisão na etiologia da histeria, os traumas psíquicos deveriam ter, na esteira de Freud, caráter sexual. A isto se juntou a ideia de um eu como principal protagonista no processo de expulsão do que havia de estranho no psiquismo. Dava-se assim a ruptura com Breuer:

Diante de um trauma sexual o eu procura expulsar da consciência as representações desprazerosas que tornariam o trauma presente e que as evocariam. Existiria, então, uma atividade psíquica do eu no ato mesmo da expulsão, não sendo, pois, a dita expulsão o efeito passivo de uma alteração funcional da consciência, como supunha Breuer. Seria pela expulsão voluntária da representação em causa que se configurariam o corpo estranho e a segunda consciência, que retornaria posteriormente, de maneira indireta, como sintoma somático (BIRMAN, 2003, p. 30).

Em seu texto de 1915, intitulado "O Inconsciente", Freud nos fala de um inconsciente com leis próprias de funcionamento, constituindo um sistema autônomo e apenas passível de ser conhecido na medida em que seu conteúdo sofre transformação ou se traduz para algo consciente, o que vai ratificar, entre outros lugares de sua obra, em seu já citado texto de 1923: “ora, todo o nosso conhecimento está invariavelmente ligado à consciência. Só podemos vir a conhecer, mesmo o Inconsciente, tornando-o consciente” (FREUD, 2006e, p.33). Ainda sobre isto disserta Garcia-Roza:

Uma fenomenologia do inconsciente é uma tarefa impossível. Ele poderá, quando muito, ser inferido a partir de seus efeitos na consciência, ou, melhor ainda, a partir de seus efeitos no discurso manifesto, mas jamais ser objeto de observação direta." (GARCIA-ROZA, 2008, p. 10).

Esta impalpabilidade e a autonomia do inconsciente corroboram o status da psicanálise na contramão da psicologia da consciência. Para esta e para outras conjecturas anteriores, feitas inclusive por alguns filósofos, o conceito teria um caráter adjetivo, era descrito como propriedade da consciência. Esta concepção ganhava, na visão de Freud, um reforço justificativo pois, para além da constatação das parapraxias e dos sonhos, a atividade psíquica consciente deixaria ainda muitas lacunas, presentes, por exemplo, nos chistes. Isto coloca mais uma vez o pai da psicanálise em divergência com a psicologia clássica, pois, no que diz respeito a todos estes elementos que denunciam a atividade inconsciente, há sempre um deslize do eu, em que este fica suspenso momentaneamente, o que leva Birman a concluir não ser por acaso que todas as “formações do inconsciente enunciadas por Freud denotam modalidades de ser do psíquico nas quais o eu, no registro cognitivo, falha literalmente na sua funcionalidade instrumental” (2003, p. 48).

Como já citado, o inconsciente se relaciona, em menor ou maior grau, com outros dois níveis psíquicos: o pré-consciente e o consciente. O termo “pré-consciente” foi adotado por Freud através de sua convicção de que havia elementos psíquicos que estavam latentes, e seu acesso à consciência se daria sem a ação da repressão que age no inconsciente, de modo que queda justificável reconhecer o status pré-consciente a uma ideia, por exemplo: “no pré-consciente estariam presentes as representações que estão momentaneamente fora da consciência, por não interessarem à ação instrumental do eu, mas que poderiam ser permanentemente evocadas desde que este assim o queira” (ib, idem, p. 39). Sobre a importância de diferenciar tal instância em sua teoria, Freud escreve:

Mas por que, ao invés disto, não concordamos com os filósofos e, de maneira coerente, distinguimos o *Pcs.*, assim como o *ICs.*, do psíquico consciente. Os filósofos proporiam então que o *Pcs.* e o *Ics.* fossem descritos como duas espécies ou estágios do “psicóide” e a harmonia se estabeleceria. Porém, dificuldades infindáveis de exposição se seguiriam, e o fato importante de que estes dois tipos de “psicóide” coincidem em quase todos os outros aspectos com o que é admitidamente psíquico seria forçado para o segundo plano, nos interesses de um preconceito que data de um período em que esses psicóides, ou a parte mais importante deles, eram ainda desconhecidos. (FREUD, 2006e, p.29)

Ainda neste texto, Freud caracteriza a consciência:

Dissemos que a consciência é a superfície do aparelho mental, ou seja, determinamo-la como função de um sistema que, espacialmente, é o primeiro a ser atingido a partir do mundo externo, e espacialmente não apenas no sentido funcional, mas também, nessa ocasião, no sentido de dissecação anatômica. Também nossas investigações devem tomar essa superfície perceptiva como ponto de partida. (idem, p. 33)

Aqui, é preciso pontuar que são considerados três pontos de vista sobre a atividade psíquica no contexto da metapsicologia - ou seja, no empreendimento freudiano que não se vinculava nem à psicologia em voga na época, nem à neurologia. Um destes pontos de vista é o dinâmico, que abrange principalmente o inconsciente, por exercer uma ação constante, pedindo, conseqüentemente, uma reação também constante, para que não ocorra o acesso de determinado conteúdo à consciência. Um segundo ponto de vista seria o tópico, referindo-se não a localidades anatômicas, mas a regiões do mecanismo mental, onde quer que estejam situadas no corpo. Ou seja, metaforicamente, trata-se de lugares psíquicos que nos podem fornecer uma representação disposta espacialmente. Por último, e não menos importante, temos o aspecto econômico do inconsciente, que regula o emprego da energia psíquica. O ponto de vista econômico aborda as vicissitudes dos investimentos libidinais. Ele explica um dos principais mecanismos de funcionamento do inconsciente, o deslocamento.

Esta noção de deslocamento consiste, nas palavras de Laplanche e Pontalis: "no fato de a importância, o interesse, a intensidade de uma representação ser suscetível de se destacar dela para passar a outras representações originariamente pouco intensas, ligadas à primeira por uma cadeia associativa".

Na neurose obsessiva, por exemplo, o deslocamento tem prevalência no desenvolvimento do sintoma. Segundo Oliveira:

O obsessivo pode sofrer, por exemplo, com a ideia de morte da pessoa amada. Essa ideia estaria atrelada à fantasia inconsciente de que o pai pode matá-lo pelo fato de ter desejado a mãe, sendo uma estratégia de desviar a vingança paterna. Dessa forma, essa ideia é um sintoma, uma ideia substitutiva da representação intolerável do trauma que provocou gozo e culpa (2009).

Ou seja, houve aí uma relação de investimento e desinvestimento representacional, que nos remete a este ponto de vista econômico.

Outro mecanismo do funcionamento do inconsciente é a condensação. Esta pode ser notada com facilidade no trabalho do sonho, quando elementos a priori não muito relevantes são carregados de afeto, pois que representam uma série de outras associações que subjazem ali. Diante desta condição, um sonho nunca possibilitará sua total interpretação, uma vez que, diante de seu incógnito volume de condensação, “mesmo que a solução pareça satisfatória e sem lacunas, resta sempre a possibilidade de que o sonho tenha ainda outro sentido (FREUD, 2006f, p. 305)

A possível lógica de ser destes mecanismos consiste na eterna luta que o conteúdo recalcado empreende para se expressar, utilizando-se do deslocamento e da condensação para fugir à censura e chegar à consciência.

A ideia de energia psíquica nos leva a apresentar um outro conceito freudiano, qual seja, o das Pulsões. Nas palavras de Laplanche e Pontalis (2001, p.506), pulsão é um "processo dinâmico que consiste numa pressão ou força (carga energética, fator de motricidade) que faz o organismo tender para um objetivo”. A pulsão é, de uma maneira geral e na sua dinâmica, um vetor entre o psíquico e o físico, este vetor é, mais exatamente, o representante psíquico da excitação somática. Quando constituímos-nos sujeitos e passamos ao mundo significado, a pulsão se torna a representante das necessidades oriundas da ordem natural. É diante desta última afirmação que podemos diferenciar a pulsão do instinto. Este último se poderia identificar na esteira de Freud com os imperativos próprios à espécie, que poderiam se por, como consequência, como anteriores ao humano (tomado aqui evidentemente em sua dimensão simbólica). Para o psicanalista vienense, os instintos se dispõem em duas classes. A mais evidente delas se vincula à sexualidade: “ela abrange não apenas o instinto sexual desinibido propriamente dito e os impulsos instintuais de natureza inibida quanto ao objetivo ou sublimada que dele derivam, mas também o instinto autopreservativo” (FREUD, 2006e, p.53). Este excerto traz uma ressalva importante no sentido de que quando invocamos a noção de “apoio” em Psicanálise, vemos que corresponde à formação de uma zona erógena que se dá sobre “pulsões de autoconservação cujo protótipo é a fome” (MEZAN, 2008, p.155). Isto confirma o fato de que esta primeira modalidade de instinto não está enclausurada ao paradigma da sexualidade tomada aqui como atos diretamente correspondentes à dimensão da genitalidade: “o conceito de erogeneidade

não envolve qualquer limitação a um órgão ou conjunto de órgãos; qualquer parte do corpo pode ser erogeneizada pelas experiências adequadas” (ibidem, p.156).

A segunda classe de instintos se vincula à dimensão tanática que, em sua essência, diz respeito a um movimento também conservador, mas que configuraria a força antitética aos instintos sexuais, na medida em que se orienta a “conduzir a vida orgânica de volta ao estado inanimado” (FREUD, 2006e, p. 53). Eis onde entra a noção freudiana de Pulsão de Morte. Aqui a vida é tomada, portanto, como uma alteração não necessária em determinado estado de coisas, neste caso a matéria ainda desprovida de alma. A esta altura, sentimo-nos obrigados a, através das palavras de Mezan (idem), indicarmos o peso histórico de tal noção no seio da Psicanálise:

Estabelecer o corte em 1920 equivale a reconhecer a pulsão de morte como o elemento privilegiado da malha conceptual que vamos analisar. Por que não, poder-se-ia perguntar, estabelecer a linha divisória em outro ponto qualquer? Por exemplo, em 1924 – momento em que o Édipo é finalmente integrado no tecido do Ego e recebe sua posição definitiva na cronologia da sexualidade -, ou em 1926 – quando a Teoria da Angústia é metodicamente revisada – ou ainda em 1923 – data do nascimento da segunda tópica? Nossa leitura não é certamente ingênua; nem poderia o hábito, comum entre os comentadores, de considerar 1920 como o momento do *tournant* (para empregar o termo Laplanche e Pontalis) dar conta do seu princípio. A pulsão de morte é um elemento tão radicalmente novo, e transtorna a rede da psicanálise de maneira tão profunda, que cremos necessário tomá-la como ponto de partida de uma fase diferente. Nova, certamente; mas nova em relação a quê? Nova em relação à teoria das pulsões, à “mitologia” da psicanálise, nova em relação à concepção da moléstia neurótica e da eficácia da terapia; nova, sobretudo, em relação à concepção do homem que subjaz à clínica e à teoria que a sustenta. Com este conceito, Freud adquire o direito – que talvez não valha grande coisa – a um lugar na galeria dos “grandes pensadores”; com ele, a psicanálise vem contestar a filosofia no seu terreno tradicional, o da antropologia; com ele a dimensão especulativa se introduz numa disciplina que se quisera até então científica, sem jamais inquirir o que significa solicitar à academia este estatuto. A questão – “é a psicanálise uma ciência?” – passa a exigir, para que uma resposta tenha sentido, uma investigação prévia – “que deve ser a ciência para que possa conviver com a psicanálise?”. (p.252)

O funcionamento da mecânica pulsional é explorado por Freud num artigo de 1915, intitulado *Os instintos e suas vicissitudes*. Neste artigo, Freud destaca alguns elementos acerca da pulsão, como a força pulsional (Drang), que é constante e que se faz motor da pulsão, impelindo o organismo para o ato específico responsável pela eliminação da tensão. A finalidade ou objetivo da pulsão é, com certeza, a descarga de

tensão, uma vez que o aparelho psíquico age de acordo com o princípio do prazer, e este consiste no menor estado possível daquela. Há de se mencionar também o objeto (Objekt) em relação ao qual ou através do qual o instinto consegue alcançar sua finalidade: “sendo a contingência do objeto e a plasticidade das formas de realização precisamente aquilo que distingue o homem dos outros animais e ao mesmo tempo anula as diferenças de natureza entre o normal e o patológico”(MEZAN, 2008, p.155).

Não podemos deixar de citar também que já nos anos 20 Freud altera o enunciado das instâncias psíquicas através da sugestão da segunda tópica, que nos traz as figuras do ego – que se destaca nesta formulação por ser a partir de então constituído também de uma parte inconsciente -; o id, de onde emanavam as forças instintivo-pulsionais; o superego, “órgão” da cultura, censor do desejo.

Portanto, este inconsciente depositário e autônomo estaria subjacente à relação do sujeito afetivo com o mundo, possuindo então uma marcada carga de particularidade que, como interpreta o próprio Lévi-Strauss (1974, p.278, tradução nossa), seria “o depositário de uma história única, que faz de cada um de nós um ser insubstituível”.

Para citar um entre alguns lugares em que tal afirmação aparece em sua obra, diz Lacan, em seu Seminário sobre os quatro conceitos fundamentais em psicanálise:

A maioria desta assembleia tem noção de que já adiantei isso – *o inconsciente é estruturado como uma linguagem* – o que se relaciona com um campo que hoje nos é muito acessível do que no tempo de Freud. (2008, p.27)

Portanto, para o psicanalista parisiense, a linguagem seria a condição mesma para o inconsciente, configurando-se este como uma espécie de tributo devido à implicação da função simbólica. Como oportunamente lembra GeorGIN:

Pues el hombre es devorado por el símbolo y la red de lo simbólico es exterior a él. La primera representación aparece en el campo de la madre, y suscita como respuesta una representación en el recién nacido. Pero la representación segunda oculta a la primera. Se constituye como pantalla que borra la percepción inicial y en lo sucesivo hará sus veces. De lo que se sigue que percepción y conciencia están separadas por una barrera infranqueable. Esta barrera es el inconsciente. (1988, p. 111)

No entanto, como ilustrou Castro (2009), já havia desde Freud subsídios para se pensar o inconsciente como linguagem, apesar de ainda não estabelecida em sua época a ciência que daria as ferramentas fundamentais para sustentar a afirmação lacaniana. Por exemplo:

É com base, portanto, na observação daquilo que emerge do inconsciente que é possível dizer que ele funciona como uma rede de significantes (palavras e fonemas), articulados entre si segundo mecanismos próprios. Essa articulação ignora as regras da gramática e os princípios lógicos que governam o pensamento consciente, como a nãocontradição e a relação de causa e efeito. Em contrapartida, os mecanismos do inconsciente têm analogia com os tropos estilísticos, concernindo à linguagem poética. Isso é bastante evidente na análise levada a cabo por Freud em A interpretação dos sonhos. Freud refere-se ao sonho como um texto e à elaboração onírica como um processo de transformação que constrói o conteúdo manifesto, os elementos oníricos, a partir do conteúdo latente, dos pensamentos oníricos. (p. 6)

Aliás, referindo-se às já citadas experiências com a hipnose, e, portanto, à fase ainda embrionária da psicanálise, Birman afirma:

Ao lado disso, a hipnose lhe ensinou a potência da linguagem na produção e na cura dos sintomas, desde que a fala pudesse circular entre duas figuras, na qual a primeira, o enfermo, investisse a segunda, o médico, de um poder terapêutico. Portanto, foi pela articulação estabelecida entre traço psíquico e linguagem, na qual estes se imantavam numa relação intersubjetiva permeada pelo afeto, que o conceito de inconsciente se constituiu. (2003, p. 27)

Como já foi dito, na esteira de Lévi-Strauss – e da tradição linguística a que se afilia – as estruturas (sociais) se constituem em elementos interdependentes, e, portanto, podem ser apreendidas como sistemas, sendo estes tomados, a fim de realização da análise, como modelos, que são empreendidos pelo cientista a partir de uma realidade empírica cujo conteúdo vai lhe permitir identificar as simetrias e arranjos lógicos que lhe subjazem.

Aliás, sobre tais modelos, é-nos oportuno trazer as considerações de Almeida sobre como a adoção por parte do estruturalista francês desta ferramenta decisiva ao seu método é fruto também de um zeitgeist dos anos 40:

Uma ideia básica que perpassa o fascínio de Lévi-Strauss com essas vertentes de ponta na reflexão científica dos anos quarenta é a ênfase na construção de modelos como o modo de produção de conhecimento por excelência. Essa perspectiva, que já estava presente na geometria dos gregos – e lembremos que no segundo prefácio à Crítica da Razão Pura, Kant atribuía a ela o sucesso das ciências da natureza desde Galileu –, se via oferecida nesses anos ao campo da ação humana pelos então nascentes modelos de ação econômica e política (teoria dos jogos), de comportamento comunicativo (teoria da informação) e de funcionamento de sistemas vivos e pensantes (cibernética). É possível dizer hoje que von Neumann, Shannon, Wiener e Lévi-Strauss estavam fundando na mesma época e convergentemente teorias da comunicação social sob a forma, respectivamente, de modelos de jogos, diálogos, comandos e trocas. (ALMEIDA, 1999, p.165)

Pode-se dizer, de todo modo, que é na subjacência acima invocada que se equivalem os sujeitos, sendo o inconsciente, como aponta em sua *Introdução à obra de Marcel Mauss*, um termo mediador, portanto, entre esses. Aliás, é ainda neste último texto que Lévi-Strauss vai aproximar as operações para a apreensão do inconsciente que empreendem tanto a psicanálise quanto a investigação etnológica, uma vez que em ambos os casos se trata de ser o eu objetivante portador daquilo que investiga no outro subjetivado.

O inconsciente é, por via da dimensão simbólica que opera a condição da transposição de um sistema a outro, e deste modo se configura como a própria condição de existência da Antropologia. Aqui, reafirmemos a óbvia aproximação que se pode fazer desta com a Psicanálise, com sua relação também necessária com a existência de um inconsciente.

No entanto, e como esclarece o estruturalista francês em *A Eficácia Simbólica*, lembremos mais uma vez que o inconsciente para a antropologia estrutural seria destituído de conteúdo, sendo então lugar de operação da função simbólica que imporá leis estruturais a um conteúdo subconsciente por sua vez atribuído a um mero aspecto da memória, tal como na metáfora invocada por Lévi-Strauss, o inconsciente seria tão estranho às imagens subconscientes, quanto o estômago seria aos alimentos que o atravessam.

Eis, portanto, uma aguda divergência, pois apesar do papel também decisivo atribuído ao inconsciente, este nunca seria o lugar de elementos como as pulsões, os instintos, a energia psíquica; tão somente espaço de efetivação de operações cognitivas. O inconsciente aqui não diz respeito a uma linguagem, mas organizaria léxicos segundo determinados princípios e então criaria linguagens. Lévi-Strauss não o caracterizou apenas pelas forças antitéticas, mas por buscar soluções ele mesmo para superar antíteses, como no caso dos mitos. O efeito do xamã – no plano orgânico - é o mesmo que os mitos, conversando, entre eles mesmos, conseguem no plano intelectual. É necessário lembrar que o pensamento selvagem (LÉVI-STRAUSS, 2008) faz uma bricolage intelectual que, a rigor, é a produção de uma ordem – ou a criação de uma linguagem – utilizando material diverso.

As operações do inconsciente comuns à espécie humana levam o estruturalista francês a nos falar de uma ciência do concreto, sendo esta a ordenação de dados sensíveis que atende a um imperativo universal na razão humana que é o de sobrepor classificações ao caos. Isto encontra sua validade no fato de que foi tal imperativo já presente nas operações cognitivas do “primitivo” o responsável por fornecer - em lugar de uma eventual indiferença - condições para o surgimento das posteriores abstrações, dentre elas as que compõem as modernas ciências exatas e naturais.

Em 1949, em seu texto *O Feiticeiro e sua Magia*, o estruturalista francês já demonstrava um claro exemplo desta convicção ao citar um caso narrado pela etnóloga M.C. Stevenson acerca de um jovem pertencente aos Zuni do Novo México, que, ao segurar a mão de uma menina, fazendo-a entrar em estado alterado de ânimo, é levado a tribunal, indiciado por feitiçaria, o que lhe poderia custar a vida. A síntese da narrativa se dá com a absolvição do rapaz, que, após diversas tentativas de provar sua inocência, põe-se então a elaborar a suposta história em que, de inocente, passaria a ser assumidamente culpado, passando então a desenvolver progressivamente “a personagem que lhe impuseram”. Na leitura de Lévi-Strauss, o jovem “feiticeiro” teria se salvado por fornecer ao grupo um sistema que satisfaria tal imperativo universal da sobreposição de ordem ao caos:

L'accusé, préservé comme témoin, apporte au groupe une satisfaction de justice infiniment plus dense et plus riches que la satisfaction de justice qu'eût procurée son exécution. Et finalement, par sa défense ingénieuse, rendant son auditoire progressivement conscient du caractère vital offert par la vérification de son système (puisque, aussi bien, le choix n'est pas entre ce système et un autre, mais entre le système magique et pas de système du tout, c'est-à-dire le désarroi) l'adolescent est parvenu à se transformer, de menace pour la sécurité physique de son groupe, en garantie de sa cohérence mentale. (1958, p.199)

Voltando ao Pensamento Selvagem, é partindo de uma análise da lógica de tais classificações que Lévi-Strauss empreende uma série de colocações de cunho ético que serão mais demoradamente consideradas com avançar deste capítulo, mas que já se pode exemplificar a esta altura com tal excerto:

Limitamo-nos a alguns exemplos entre outros, que seriam ainda mais numerosos se os preconceitos baseados na simplicidade e grosseria “primitivas” não tivessem, em muitos casos, desviados os etnólogos de se informarem sobre sistemas de classificações conscientes, complexos e coerentes, cuja existência lhes teria parecido incompatível com um baixíssimo nível econômico e técnico, de que inferiram, demasiadamente apressados, um nível intelectual equivalente. (LÉVI-STRAUSS, 1970, p. 62).

É este imperativo da ordem que de fato faz coincidirem formalmente o pensamento científico e o pensamento “selvagem”, afinal, em termos de procedimento, há diferenças, guiadas pelo objeto a que se dirige a razão. Desta forma, Lévi-Strauss confere status de autonomia – e não mais de etapa primitiva do conhecimento – a um pensamento diretamente associado aos “primitivos”, qual seja, o pensamento mágico:

Mais que uma sombra que antecipa seu corpo, ela é, num sentido, completa como ele, tão acabada e coerente em sua imaterialidade, quanto o ser sólido por ela simplesmente precedido. O pensamento mágico não é uma estreia, um começo, um esboço, parte de um todo ainda não realizado; forma um sistema bem articulado; independente, neste ponto, desse outro sistema que constituirá a ciência, exceto quanto à analogia formal que os aproxima e faz do primeiro uma espécie de expressão melhor seria colocá-las em paralelo, como duas formas de conhecimento, desiguais quanto aos resultados teóricos e práticos (pois, sob este ponto de vista, é verdade que a ciência se sai melhor que a magia, se bem que a magia preforme a ciência, no sentido de que triunfa também algumas vezes), mas não pelo gênero de operações mentais, que ambas supõem, e que diferem menos em natureza que em função dos tipos de fenômenos a que se aplicam. (ibidem, p.63)

As classificações de animais e plantas propostas por sociedades tradicionais, as classificações totêmicas, teriam, como exemplo, uma equivalência formal em relação às taxonomias modernas, uma vez que se todas essas se baseiam de uma forma ou de outra em contiguidade e semelhança.

A diferença entre os pensamentos aqui invocados é, no entanto, ilustrada por Lévi-Strauss nas figuras do engenheiro, representando o pensamento ocidental e do bricoleur, no que diz respeito ao pensamento dos povos tradicionais. O primeiro seleciona a matéria e as ferramentas com que realizará seu projeto subordinando-as a este. Um projeto que tem por pretensão mudar a realidade que toma por objeto. Por isto, sua ação é vinculada por Lévi-Strauss à maneira por que operam os conceitos. Estes últimos estabelecem relações de abertura com o conjunto a que se referem, motivo pelo qual “o engenheiro procura sempre abrir uma passagem e colocar-se além” (LÉVI-STRAUSS, 1970, p. 41). O bricoleur, por seu turno, é aquele que segundo nota dos tradutores da referida edição “executa um trabalho usando meios e expedientes que denunciam a ausência de um plano preconcebido e se afastam dos processos e normas adotados pela técnica”. Foi aí que o estruturalista francês visualizou a oportuna ilustração das operações do pensamento mítico. Do mesmo modo que a bricolagem demanda que se trabalhe com fragmentos do que outrora compôs um outro objeto, limitando as criações do bricoleur a rearranjos que não operam uma alteração na natureza de tais elementos, o pensamento mítico operaria não ao modelo de funcionamento possibilitador de aberturas próprio dos conceitos; e sim numa lógica equivalente à dos signos, uma vez que:

De fato, uma das maneiras, ao menos, de o signo opor-se ao conceito prende-se a que o segundo pretende ser integralmente transparente à realidade, enquanto que o primeiro aceita, e exige mesmo, que uma certa densidade de humanidade seja incorporada a essa realidade. Segundo a expressão vigorosa e dificilmente traduzível de Peirce: *It addresses somebody*”. (idem, p.41)

Deste modo, o pensamento mítico deve se servir dos signos limitados que compõem a linguagem, configurando-se e estruturando-se a partir do reordenamento do que resta “de uma antiga linguagem social” (ibidem, p.43). Esta operação que acaba por transformar o que antes foi significado em significante e vice-versa. Por tudo isto se poderia afirmar que o pensamento científico ocidental fabrica estruturas produtoras de acontecimentos, enquanto o bricoleur empreenderia o inverso. No entanto, o estruturalista francês assume uma postura ética em que não se cria uma imagem de pensamento a ser menosprezado pelas limitações frente às possibilidades instrumentais de intervenção no mundo. Afinal, o pensamento mítico também “é libertador, pelo protesto feito contra a falta de sentido, com que a ciência estava, a princípio, resignada a transigir” (ibidem, p. 43).

É tempo de lembrar uma relevante consideração ainda acerca da operação do pensamento mítico. É Lévi-Strauss mesmo quem levanta a importante questão: “Quem diz lógica, diz, entretanto, instauração de relações necessárias; mas como tais relações se estabeleceriam entre termos que nada se destina a preencher esta função?” (ibidem, p. 56). Mas é apontando a historicidade da classificação destes fragmentos com os quais trabalham tanto os mitos quanto o bricoleur que Lévi-Strauss resolve este aparente impasse. Esta linha de raciocínio se baseia no fato de que é só em relação ao novo conjunto coerente que irão compor, que tais elementos podem ser considerados heteróclitos. Ou seja, em seu rearranjo os fragmentos ganham então suas relações necessárias. Uma nova analogia é então invocada a fim de melhor ilustrar tal conclusão, qual seja, a do caleidoscópio:

Esta lógica funciona um pouco ao modo do caleidoscópio; instrumento que contém também restos e cacos, por meio dos quais realizam arranjos estruturais. Os fragmentos saíram de um processo de quebra e destruição, por si mesmo contingente, mas sob a reserva de que seus produtos ofereçam entre si certas homologias: de tamanho, de vivacidade de colorido, de transparência. Eles não têm mais ser próprio, se confrontados com os objetos manufaturados, que falavam uma “linguagem” da qual se tornaram os restos indefiníveis: mas, sob outro aspecto, devem tê-lo suficientemente para participar, com utilidade, da formação de um ser de novo tipo: este ser consiste em acomodações, nas quais, por um jogo de espelhos, os reflexos equivalem a objetos, isto é, em que signos tomam o lugar de coisas significadas; esses arranjos atualizam possíveis, cujo número, embora muito elevado, não é, contudo, ilimitado, visto ser função das disposições e dos equilíbrios realizáveis entre corpos, cujo número é por sua vez finito. (ibidem, p. 57)

E é por esta via, então, que uma lógica do concreto pode ser admitida na esteira do estruturalista francês. O que confirmamos com o seguinte excerto de suas *Mitológicas*:

Colhendo sua matéria na natureza, o pensamento mítico procede como a linguagem, que escolhe os fonemas entre os sons naturais, de que o balúcio lhe fornece uma gama praticamente ilimitada. Pois, assim como a linguagem, ele não poderia indistintamente admitir em sua profusão esses materiais empíricos, utilizá-los todos e colocá-los no mesmo nível. Aqui também aceitamos o fato de que a matéria é o instrumento, não o objeto da significação. Para que ela se preste a esse papel, é preciso antes de mais nada empobrecê-la, mantendo apenas um pequeno número de seus elementos, próprios para exprimir contrastes e formar pares de oposições. (2004a, pp. 385-386)

A mitologia começa a ganhar força metodológica na obra de Lévi-Strauss já em seu texto de 1955, *A estrutura dos Mitos*. Desde aí, Lévi-Strauss já nos apresenta o rigor do pensamento mítico em se orientar para uma solução lógica a determinado estado de coisas que se apresenta sob o signo do caótico. Este rigor então, mais uma vez, o aproxima do pensamento científico.

Em tempo, devemos observar não ser à toa a pontuação do autor, na introdução às *Mitológicas*, sobre a falta de “função prática evidente” dos mitos. Isto diz respeito mais uma vez ao desafio de sua carreira científica: depois de passar pelo fenômeno do parentesco, cuja função, como será melhor debatido no capítulo seguinte desta dissertação, pode ser deduzida e afirmada sem maiores dificuldades, o mito implica uma espécie de hipérbole do caos, e por isto identificar-lhe uma ordem subjacente figuraria como uma láurea ao estruturalismo de Lévi-Strauss. Afinal:

Reconnaissons plutôt que l'étude des mythes nous amène à des constatations contradictoires. Tout peut arriver dans un mythe; il semble que la succession des événements n'y soit subordonnée à aucune règle de logique ou de continuité. Tout sujet peut avoir un quelconque predicat; toute relation concevable est possible. Pourtant, ces mythes, en apparence arbitraires, se reproduisent avec les mêmes caractères, et souvent les mêmes détails, dans diverses régions du monde. (LÉVI-STRAUSS, 1958, p. 237)

E, por isto, disserta Descola (2009):

A mitologia não apresenta essa ambiguidade, pois não tem nenhuma função prática, e assim revela ao analista, de uma forma particularmente pura, as operações de um espírito não mais condenado a pôr em ordem uma realidade que lhe é exterior, mas livre para compor consigo mesmo, como por desdobramento. Os trabalhos sobre o "pensamento selvagem" constituem uma etapa intermediária nessa tentativa de remontar sempre mais em direção às leis inconscientes do espírito.

Destarte, se tomamos o célebre mito de Édipo a fim de identificarmos tal operação lógica, primeiro devemos, tal qual postulado pelo estruturalista francês, começar por classificar seus elementos sob o critério da afinidade temática, de modo a se agrupar não mais os episódios do mito em sua dimensão de sucessão temporal; e sim como cada episódio é afim de um outro em relação a seu significado. Estas seriam, então, as unidades mínimas a se trabalhar numa análise de mitos: tal qual o fonema para a Linguística, estes episódios classificados como descrevemos se chamariam *mitemas*:

Comment procédera-t-on pour reconnaître et isoler ces grosses unités constitutives ou mythes? Nous savons qu'elles ne sont assimilables ni aux phonèmes, ni aux morphèmes, ni aux sémantèmes, mais se situent à un niveau plus élevé: sinon le mythe serait indistinct de n'importe quelle forme du discours. Il faudra donc les chercher au niveau de la phrase. Au stade préliminaire de la recherche, on procédera par approximations, par essais et par erreurs, en se guidant sur les principes qui servent de base à l'analyse structurale sous toutes ses formes: économie d'explication; unité de solution; possibilité de restituer l'ensemble à partir d'un fragment, et de prévoir les développements ultérieurs depuis données actuelles. (LÉVI-STRAUSS, 1958, p. 241)

Portanto, se buscarmos identificar os mitemas que compõem o mito de Édipo, por exemplo, temos o episódio em que o herói se casa com a mãe (Jocasta), que implica uma relação de superestimação da relação de parentesco consanguíneo; temos já a negação desta superestimação, e portanto outro mitema, no episódio em que Édipo mata Laio, seu pai; o nome Édipo tem por tradução *pés inchados*, e isto remonta a uma série de episódios relacionados à autoctonia, uma vez que na mitologia das mais diversas culturas se pode notar uma relação entre homens que nascem da terra e defeitos no caminhar; já um outro mitema se pode dar pela negação deste último, representado, por exemplo, no episódio em que Édipo imola a Esfinge, um monstro autóctone. Aqui se faz necessário observar que elegemos apenas um mitema como representante de cada conjunto paradigmático, a fim de simplificarmos o entendimento, afinal, podemos apontar, para dar um exemplo, o episódio em que, ainda dentro da trilogia tebana,

Antígona protagoniza sua famigerada guerra particular no sentido do direito de enterrar seu irmão, Polínice. Trata-se, aliás, de uma ferramenta utilizada por Lévi-Strauss, dispor esses conjuntos paradigmáticos em segmentos superpostos, ao invés de priorizar a linearidade da cadeia sintagmática presente no conteúdo de uma ou outra versão do mito, e assim cada coluna compostas pelos mitemas afins deve ser lida como um todo a ser valorado em relação à totalidade de outra coluna representante de outra afinidade temática (LÉVI-STRAUSS, 1958), ou mesmo, como já foi demonstrado aqui, deve-se confrontar todo um mito à totalidade de um outro do mesmo grupo de transformação. O que não se pode aqui perder de vista é a tomada dos termos (sejam eles um mito inteiro ou um conjunto de mitemas) em relação uns com os outros.

Sem a pretensão de darmos a mínima profundidade ao assunto, devemos mencionar, a fim de ilustrarmos a logicidade que se pode atribuir ao pensamento mítico, que Lévi-Strauss chega a trabalhar com estes mitemas de modo a propor uma fórmula canônica dos mitos, de estrutura plenamente matemática:

$$F_x(a) : F_y(b) \approx F_x(b) : F_a^{-1}(y). \text{ (ALMEIDA, 2009, p.16)}$$

Todos os grupos de transformação seriam redutíveis, portanto, a tal lei invariante. Temos aí dois termos: a e b (que junto às funções designam os **mitemas** a serem relacionados), e duas funções: x e y (as relações que se apresentam em antítese). Deve-se considerar, então, que uma relação de equivalência existe entre duas situações. Esta relação é dada, no caso, por uma inversão de termos e relações, sob estas condições definidas por Lévi-Strauss: “1) qu’un des termes soit remplacé par son contraire(...); 2) qu’une inversion correlative se produise entre la *valeur de fonction* et la valeur de terme de deux éléments” (1958, p.262). É aí que Lévi-Strauss vai se referir à noção freudiana de “trauma em dois tempos”, em que

é preciso acontecer um evento vivido de forma submissa e passiva pela criança que sente o impacto, mas nada compreende, e um segundo momento, geralmente na puberdade, similar ao da infância, em que se ressignifica o evento primeiro instalando-se o trauma propriamente dito (BATISTA, 2006)

Tal referência é uma tentativa de equivaler o mito individual que consiste, para Lévi-Strauss, na neurose e o mito tomado supra-individualmente, de modo a

“développer parallèlement l'étude sociologique et psychologique de la pensée mythique” (LÉVI-STRAUSS, 1958, p.263). Este paralelo, aliás, é tomado com alguma demora em *A Eficácia Simbólica*, mas devemos lembrar, como explicado em *O cru e o cozido*, que tal paralelo também deve ser associado à operação dos mitos por via de um “duplo contínuo”, um externo “cuja matéria é constituída, num caso, por acontecimentos históricos ou tidos por tais(...)” e um interno por ter “seu lugar no tempo fisiológico do ouvinte” (LÉVI-STRAUSS, 2004, p.35), de modo que os mitos se atualizam através do ouvinte e por ele.

Assim, trazemos mais uma vez oportunamente as palavras do professor Márcio Goldman, em relação à composição das *Mitológicas*:

Do parentesco à mitologia, o caminho passa pelo totemismo e pelo pensamento selvagem, porque para provar a possibilidade e a legitimidade de uma análise lógica dos mitos, foi preciso mostrar, antes, que o pensamento que neles se manifesta é, sem sombra de dúvida possível, lógico. Daí o fato de os livros não se chamarem “Mitologias”, mas mitológicas, a lógica dos mitos. (GOLDMAN, 2008, p. 73)

Os mitos são uma via de expressão da cosmologia dos povos ditos primitivos. E tal cosmologia organiza social, cultural e economicamente estas sociedades, de modo que a instabilidade gerada pela interimplicância entre as culturas dos mais diversos agentes que constituem tal ou qual cosmologia leva a uma alternância entre ordem e caos que afeta, entre outras coisas, a maneira por que tais povos se relacionam com o tempo, normalmente de forma alinear e reversível. Sobre isto, aliás, pontuam Andrade e Carvalho:

Deste modo, as cosmologias funcionam como sistemas de pensamento sobre o mundo, tematizando a origem do cosmos, o devir e grandes questões que estão no horizonte da experiência humana. Lévi-Strauss (1991) demonstrou como esse exercício ganha volume nos mitos que, empregando recursos lógicos próprios ao pensamento humano, procuram transpor, antíteses fundamentais como vida/morte, natureza/cultura, unidade/diversidade, mesmo/outro e várias outras que se afiguram como transformações de temas mais inclusivos. Gerais na forma, os mitos, todavia, são formados por conteúdos heterogêneos e combinados segundo certos princípios que, ao fim, resultam em discursos, cuja estrutura é função do inconsciente humano. Isso possibilita aos mitos incorporarem como sua matéria eventos reais que podem ter grande importância para um povo ou para um conjunto de povos, tais como contato, epidemias, genocídio, migração, guerras, etc. (2014, pp.228-229)

Assim, se voltamos a atenção aos problemas que os mitos analisados em *O cru e o Cozido* permitem visualizar, por exemplo, podemos perceber a cocção dos alimentos figurando como um termo mediador entre elementos que integram a oposição natureza x cultura naquelas cosmologias. Também na sua sequência *Do Mel às Cinzas*, tais categorias empíricas vão contribuir para “isolar noções abstratas e encadeá-las em proposições” (LÉVI-STRAUSS, 2004b, p. 19), e a partir destas últimas se torna possível compreender determinados conflitos lógicos que as ações próprias ao espírito tentam assimilar através da produção dos mitos. Assim, as antíteses que são representadas por elementos “infra-culinários” no volume I das *Mitológicas*, passam a sê-lo por uma oposição que parte de um par oposicional “meta-culinário”, mas que continua a revelar as representações míticas da passagem natureza/cultura.

Voltando, no entanto, à questão d’O Pensamento Selvagem, como de práxis em sua obra, Lévi-Strauss aponta um termo mediador entre os dois pensamentos já considerados. Tal termo seria representado pela arte, uma vez que “o artista tem algo do cientista e do bricoleur: com meios artesanais, ele confecciona um objeto material que é, ao mesmo tempo, um objeto de conhecimento”. (LÉVI-STRAUSS, idem, p.43). A arte opera sempre por modelos reduzidos, e isto não se refere somente às dimensões da obra em relação ao objeto que representa, mas das qualidades sensíveis que são necessariamente renunciadas quando da transposição do objeto a sua representação. Trabalhar com esses modelos reduzidos traz uma série de consequências. Podemos sublinhar, por exemplo, que disto deriva uma inversão do processo de conhecimento comum e corrente. Enquanto este último se desenvolve a partir da divisão da totalidade – o todo é acessado por suas partes – a arte oferece através de seu produto, enquanto modelo reduzido, uma possibilidade de visualização e palpabilidade do todo, de modo que o conhecimento deste anteceda o das partes. Daí se tem a possibilidade de uma prazerosa gratificação estética ao espectador, este que teria agora por via da transformação das dimensões sensíveis às dimensões inteligíveis da obra uma capacidade, ainda que ilusória, de sua apreensão completa. Estariam implicadas algumas relações que envolveriam termos como estrutura e acontecimento, diferenciando-se então os pensamentos em tela na maneira de como se servem e como derivam tais elementos. Tais relações servem para ilustrar mais uma vez a arte como um intermediário entre os pensamentos científico e mítico:

Pois se é verdade que a relação de prioridade entre estrutura e acontecimento se manifesta de forma simétrica e inversa na ciência e no *bricolage*, está claro que, também desse ponto de vista, a arte ocupa uma posição intermediária. Mesmo se a representação de um cabeção de renda, em modelo reduzido, implica, como demonstramos, um conhecimento interno de sua morfologia e de sua técnica de fabricação (...), ela não se reduz a um diagrama ou a uma tábua tecnológica: realiza a síntese dessas propriedades intrínsecas e das que dependem de um contexto espacial e temporal (LÉVI-STRAUSS, idem, p. 46)

Retomemos então a já citada influência de Marcel Mauss na obra do estruturalista francês para pontuarmos mais um aspecto desta concepção de inconsciente. Lévi-Strauss adota a ideia de Fato Social Total, o que implica a sua visão da vida social como um sistema cujos mais diversos aspectos devem ser considerados por estarem necessariamente interligados, e assim se torna viável a consecução dos modelos totais. Existe no estruturalismo de Lévi-Strauss uma “exigência de totalidade” (MARC-LIPIANSKY, 1973), como ficará muito bem ilustrado no capítulo em que falaremos da busca pela “razão de ser” da interdição do incesto, em que o estruturalista conjugará aspectos materiais, psicológicos e simbólicos até arrematá-los como um imperativo. Mas a questão que deve ser aqui colocada é a de que o Fato Social Total abrange aspectos fisiopsicológicos (subjativos e objetivos), sincrônicos e diacrônicos.

Ora, é nesta concepção do inconsciente como função simbólica que repousam as condições para o humanismo global, tal como nomeou Lépine (1974). Um humanismo que não estava, entretanto, em consonância com o que por tal nome fora designado até ali.

Na medida em que o humanismo partia de uma ideia de humano em que estava naturalizado um determinado conteúdo passível de valorações morais, a empreitada de Lévi-Strauss se lhe apresenta como uma recusa, uma vez que:

O que encontramos de permanente são exclusivamente os modos lógicos, intelectuais, de operar inconscientes da mente humana. Estas formas de operações são idênticas em todos os homens. Os conteúdos, pelo contrário, a Antropologia nos ensina o quanto são variáveis.(....) Em consequência devemos admitir a igualdade de todos os homens; um Humanismo global não pode excluir nenhuma parte da humanidade. (LÉPINE, 1974, p.72)

Ora, além dos fatores econômicos, como a busca de matéria-prima e novos mercados consumidores, certa militância em nome de um humanismo de viés tradicional também impulsionou as explorações que marcaram o novo imperialismo

européu do século XIX. A ideia era levar a humanidade aos povos da África. Uma humanidade constituída segundo padrões do “progresso civilizatório”. Afirmar, aliás, a igualdade do homem por via da possibilidade do acesso universal à “civilização” era oportuno para a prospecção dos já mencionados novos mercados consumidores. Esta é a concepção de civilização presente, aliás, na antropologia dos evolucionistas, pautada na ideia de progresso. A antropologia de Lévi-Strauss mostra que a “civilização” é apenas um modo particular que diz respeito a uma das respostas possíveis aos imperativos das estruturas. Para tanto, é preciso, como já afirmado mais acima neste trabalho, negar o protagonismo do cogito. O primado da consciência que está implicado no humanismo tradicional é rechaçado por uma noção de submissão às estruturas inconscientes. E eis aqui o ponto em que podemos visualizar o arremate do capítulo. A autonomia que aparentemente possamos ter negado ao inconsciente lévi-straussiano no começo deste capítulo – ao colocá-lo em oposição ao inconsciente da metapsicologia - é agora reafirmada e, então, pode-se estabelecer um ponto de contato entre as obras do estruturalista francês e o psicanalista vienense.

Os dois inconscientes aqui tratados, muito embora difiram profundamente em relação ao conteúdo, colocam-se como pressupostos necessários de saberes capazes de golpear o “narcisismo universal” do homem moderno, o homem iludido por uma presumida liberdade.

Em 1917, num artigo intitulado *Uma dificuldade no Caminho da Psicanálise*, Freud fala das três feridas no amor-próprio do homem, advindas da ciência. A primeira delas, o golpe cosmológico, diria respeito ao postulado heliocêntrico de Copérnico. A segunda, à deposição do homem do trono do reino animal, com o empreendimento científico de Darwin – eis a ferida biológica. A terceira, e supostamente mais forte delas, seria a representada pelo seu rebento, ou seja, a própria psicanálise:

A psicanálise procura explicar esses distúrbios misteriosos; empenha-se em cuidadosas e laboriosas investigações, delineia hipóteses e construções científicas, até que, finalmente, possa falar assim ao ego: ‘nada vindo de fora penetrou em você; uma atividade da sua própria mente foi tirada do seu conhecimento e do comando da sua vontade. Isso, também, é porque você está tão enfraquecido em sua defesa; você está utilizando uma parte da sua força para combater a outra parte e é impossível concentrar a totalidade da sua força como você o faria contra um inimigo externo. E nem mesmo é a parte pior ou menos importante das suas forças mentais que se tornou, desse modo, antagonica e independente de você. A culpa, sou forçado a dizer, está em si mesmo. Você superestimou sua força quando achou que podia tratar seus instintos sexuais da maneira que

quisesse e ignorar absolutamente as intenções desses instintos. O resultado é que se rebelaram e assumiram suas próprias vias obscuras para escapar a essa supressão; Estabeleceram seus direitos de uma forma que você não pode aprovar. O modo pelo qual conseguiram isso e os caminhos que tomaram não chegaram ao seu conhecimento. Tudo que você sabe é a *consequência* do trabalho deles. (FREUD, 2006k, pp. 151-152).

Dito isto, argumentamos que o inconsciente de Lévi-Strauss tem o mesmo efeito histórico que o reivindicado para a psicanálise por Freud. No caso de Lévi-Strauss, a autonomia humana representada pela consciência é contrariada no sentido de que haveria um número limitado

de estruturas possíveis, que constituem para o homem um conjunto limitado de soluções(...) A consciência teria apenas por função a de atualizar, sob pressão de determinadas circunstâncias, alguns dos esquemas de estruturas possíveis. (LÉPINE, 1970, p.76).

Isto não é tudo. Há ainda um aparente paradoxo no que diz respeito a se poder considerar o humanismo de Lévi-Strauss um anti-humanismo (MARC-LIPIANSKY, 1973). A chave para se admitir o falso paradoxo é que o humanismo lévi-straussiano se dá na medida em que coloca “o outro antes do eu, a vida antes do homem e o mundo antes da vida” (LÉPINE, op. Cit., p. 83). É na redução do império da consciência a um inconsciente categorial que se opera também uma redução da liberdade à necessidade (MARC-LIPANSKY, op. cit.). O homem se vê então submisso a um conjunto de determinações estruturais que o condicionam nas mais diversas dimensões que atravessam a relação indivíduo-sociedade:

Assim, a unidade e a liberdade da pessoa humana, a consciência e o pensamento se encontram todos reduzidos a um inconsciente universal, anônimo e atemporal que impõe seu implacável determinismo aos homens e às coisas. O pensamento de Lévi-Strauss, na medida em que destrói os fundamentos de todo humanismo, pode ser a justo título considerado como um antihumanismo. (LÉPINE, 1970, p. 253)

3. INTERDIÇÕES DO INCESTO

“Para que nosso empreendimento seja válido, não é necessário, em nossa opinião, que goze durante anos, e até os mínimos detalhes, de uma presunção de verdade. Basta que se lhe reconheça o modesto mérito de ter deixado um problema difícil numa situação menos ruim do que aquela em que o encontrou. Não devemos esquecer que na ciência não pode haver verdades estabelecidas. O estudioso não é o homem que fornece as verdadeiras respostas; é aquele que faz as verdadeiras perguntas.” (Lévi-Strauss, O Cru e o Cozido)

3.1 A Versão Freudiana

Em 12 de maio de 1913, Sigmund Freud lê para a Sociedade Psicanalítica de Viena o quarto e último ensaio que compunha seu *Totem e Tabu*, obra que dialoga diretamente com a antropologia social, baseando-se em dados etnográficos presentes em trabalhos de autores como Frazer e Morgan, bem como nas ciências sociais, mais amplamente. Deve-se ratificar, como o fez Domiciano (2014), que este caráter comunicacional que é inaugurado a partir de tal obra entre a psicanálise e outros saberes amplia a dimensão de uma fértil abordagem do homem, na qual o que há de inconsciente tanto em foro individual quanto no âmbito cultural é passível de uma abordagem que põe ambas as instâncias em relação. Esta aproximação com o evolucionismo cultural ensejou críticas ao pai da psicanálise. Utilizamos, portanto, o mesmo trabalho de Domiciano (idem) para ilustrar a possível fragilidade desta crítica:

Desde seus primeiros escritos, Freud considera um fato que a distinção entre o estado patológico e normal é de gradação, não de estrutura, uma diferença que opera na esfera quantitativa. Portanto, quer falemos de um selvagem, quer de um neurótico, a premissa inicial é que sua constituição psíquica é homóloga à psicologia imputada aos indivíduos normais. Freud, deste modo, mesmo tratando dos povos selvagens enquanto “primitivos” rompe a vertente evolucionista ao reconhecer em suas produções culturais e comportamentais um estatuto de racionalidade, de elaboração simbólica, assim como não lhes nega a história pressuposta em suas instituições.

Entendemos que este excerto representa uma defesa equivocada, pois que deveria ser feita não distinguindo o posicionamento de Freud em relação ao dos evolucionistas culturais, afinal não se está aqui ignorar o fato de ter o evolucionismo cultural igualado os homens em

espécie, tampouco o empreendimento de noções como a de *sobrevivências*, que aproxima residualmente primitivos e civilizados. Em suma, não se deve tratar tal perspectiva como uma matriz inócua de pensamento. Portanto, reconhecer uma homologia – em lugar de uma continuidade que pode projetar ou não seus resíduos - no que tange à constituição psíquica de “primitivos” e “civilizados”, dotada do mesmo “estatuto de racionalidade” e da mesma capacidade de manipulação de símbolos, pode menos distinguir Freud dos antropólogos em questão que os aproximar. Se o evolucionismo cultural iguala, como já aqui mencionado, os homens em espécie, isto pode propor que seus partidários considerassem preliminarmente um unidade psíquica entre aqueles.

Seja qual for a pertinência de tal distinção, observar a passagem acima por via da gradação é uma noção que interessará ao capítulo desta dissertação intitulado O Xamã e O Divã, em que, entre outras coisas, discutiremos a noção de cura em psicanálise.

Mas é no supracitado ensaio, *O Retorno do Totemismo na Infância*, que vai aparecer a hipótese representada pela imagem de inspiração darwiniana segundo a qual, na origem da humanidade, haveria hordas primitivas cujos líderes monopolizavam despoticamente a copulação com as fêmeas do grupo, expulsando os filhos machos e lhes inspirando um sentimento de ódio, cuja consequência Freud declara ser, partindo de um outro cientista britânico, Atkinson, uma rebelião destes filhos contra o pai despótico que os leva a assassiná-lo. Após canibalizar este pai, surge entre eles um grave sentimento de remorso que os leva veementemente a reconhecer dois interditos, quais sejam, os que se orientam contra matar o genitor e manter relações sexuais com suas filhas. A situação de substituição da tirania paterna pela fraternidade orientada pelo totem foi uma ideia inspirada pela Antropologia de Robertson Smith. Por fim, o animal totêmico que remetia ao pai morto era então cerimonial e coletivamente devorado por estes irmãos. A ambivalência de sentimentos por parte dos irmãos parricidas, que caracteriza o desfecho deste mito, é tratada antes, já no segundo ensaio, desta vez num paralelo traçado por Freud entre os sintomas presentes na neurose obsessiva e a relação do “primitivo” com o tabu. A chave de tal aproximação seria justamente a convivência opositora destes afetos e a relação do selvagem com o objeto que diz respeito ao tabu poderia ser vista como possível antecessora da relação do neurótico obsessivo com seu objeto. Sobre o status mitológico de tal cena, discorre Fuks (2014):

Um mito? O espírito científico do pai da psicanálise adiantou-se aos estudos mais modernos sobre a função dos mitos na cultura. Segundo esses estudos, eles servem para transmitir o ato de criação que, produzido num passado remoto, se perpetua na história e na realidade atual. Histórias dramáticas que autorizam os costumes, os ritos e as

crenças ou aprovam suas alterações, os mitos estão entre a dominação e o conhecimento da natureza, e isso lhes confere uma eficácia simbólica. De uma maneira geral, a psicanálise rompeu com a avaliação negativa da razão sobre o mito ao designá-lo como uma narrativa, de alto valor social e individual, cuja função é expressar uma verdade sobre as origens e a arquitetura do espírito humano. O mito Totem e Tabu, conhecido como mito do pai da horda (Urvater), dá forma ao que não se transmite pela memória consciente: a origem do recalcado primário, berço da linguagem e da cultura. O mito faz pensar o impensável (o terror que toca o irrepresentável), fixando a passagem do homem pré-histórico do estado de angústia real (Realangst) e de desamparo exterior, ao da angústia interiorizada (expressão do temor de reviver o terror). O mito representa a Coisa (o que excede o desejo e do que, no entanto, o desejo procede) e finalmente sustenta a figura do originário (familiar ao sujeito e aos fenômenos coletivos que comportam e difundem a memória e o esquecimento que os motivam). (pp. 62-63)

Aí está o mito fundador da dimensão cultural do conteúdo universal e mais importante do inconsciente freudiano, o Complexo de Édipo. É dentro deste que vai se impor a Lei - a limitação ao princípio do prazer, um preço neurótico para se entrar na dimensão da cultura. Escolheu-se mais um mito - o de Sófocles - que fala de um Édipo, filho de Laios, rei de Tebas e de Jocasta. Laios, logo no momento de seu nascimento, ordena a morte de seu filho, que em verdade posteriormente é achado vivo e entregue ao rei de Corinto. Ao saber da maldição de que seria protagonista Édipo decide fugir para Tebas, e neste percurso, sem o saber, acaba concretizado o que anunciava a tal maldição - mata seu pai e casa-se com sua mãe, virando rei daquele lugar. Ao consultar o oráculo de Delfos, acaba por descobrir que as personagens deste seu êxito se tratavam de seus genitores. Assim, por ação da insuportável culpa, fura seus próprios olhos e condena-se ao exílio. Freud vai então - se admitimos uma leitura lacaniana - atribuir as estruturas psíquicas à relação que tem o sujeito com seus pais durante esse processo de percepção de que nunca seria legítimo tomá-los por objeto de desejo sexual. Vê-se aí um vínculo da cena edípica com o que está implicado no fenômeno da castração. Como bem nos lembra Lépine:

O complexo de Édipo se articula com o complexo da castração; o menino supõe que o pai advinha sua hostilidade e teme sua vingança. O temor do castigo e da castração obriga a criança a renunciar à mãe, pondo fim ao complexo de Édipo. O menino passa a identificar-se com o falo do pai, significante privilegiado do poder do pai e da *lei*, e objeto do desejo da mãe. Mais tarde, identificar-se-á com o próprio pai. (LÉPINE, 1970, p. 24)

O complexo de Édipo é então responsável pela introdução do indivíduo no sistema simbólico. Dota a criança de uma potência de referenciar-se e conseqüentemente ocupar um

lugar a partir do qual lhe é possível dizer eu, tu e ele. Assim é porque admitimos que a ordem simbólica precede o sujeito:

O importante, para nós, é que vemos aqui o nível em que – antes de qualquer formação do sujeito, de um sujeito que pensa, que se situa aí – isso conta, é contado, e no contado já está o contador. Só depois é que o sujeito tem que se reconhecer ali, reconhecer-se ali como contador. Lembremos a topada ingênua em que o medidor de nível mental se esbalda com sacar o homenzinho que enuncia – *Tenho três irmãos, Paulo, Ernesto e eu*. Mas é muito natural – primeiro são contados os três irmãos, Paulo, Ernesto e eu, e depois há o eu no nível em que se diz que eu tenho que refletir primeiro o eu, e depois há o eu no nível em que se diz que eu tenho que refletir o primeiro eu, quer dizer, o eu que conta. (LACAN, 2008, p.28)

Note-se que a seleção de teses que fez Freud com o objetivo de desenhar sua hipótese de origem do totemismo e da interdição do incesto não veio sem antes, ainda no âmbito dialógico destes ensaios, refutar explicações que ele mesmo classificou como nominalista, sociológica e psicológica. A primeira derivaria - cada versão com suas variações mais ou menos particulares - o totemismo da necessidade dos grupos de se diferenciarem entre si através de nomes de animais que figurariam como “insígnias heráldicas” passadas dos pais aos descendentes. Isto, no entanto, segundo o pai da psicanálise, não explicaria como se vinculava a nomenclatura ao sistema totêmico. A segunda seria composta por teses que atribuíam a origem do fenômeno em tela a relações socioeconômicas, de modo que cada grupo seria especializado na produção e/ou consumiria com grande frequência o totem que lhe nomearia. É nesta linha de raciocínio que há espaço para a apreciação da ideia de Frazer sobre a cerimônia intichiuma, praticada pela tribo australiana dos aruntas. O antropólogo britânico via tal cerimônia como uma primitiva via de efetivação de trocas alimentícias e de vantagens propiciadas pelo controle de fenômenos naturais potencialmente destrutivos que variavam a depender da característica de cada totem que designava cada grupo envolvido em tais trocas. Isto estaria ilustrado por uma série de mitos que afirmariam ainda o ancestral costume de se efetuar casamentos no interior do clã totêmico. Freud (2006a), partindo de observações de Durkheim, objeta a afirmação colocando os aruntas como um povo deveras sofisticado no contexto das tribos australianas, relegando os mitos de consumo no interior do clã a projeções geradas pelo desejo que estimularia o imaginário a uma volta ao passado “tal qual o mito de uma idade de ouro”. O terceiro conjunto de explicações, as de ordem psicológica, colocavam o animismo – tomado aqui como crença na atividade de almas – como base originária do totemismo, de modo que Boas, por exemplo, com base na observação dos clãs totêmicos dos índios que estudava, afirma que “o totem foi originalmente o espírito guardião de um

antepassado, que o adquiriu num sonho e o transmitiu aos seus descendentes” (FREUD, idem). As objeções freudianas a pontos de vista como este partem basicamente do fato de que os totens eram menos herdados de indivíduos isolados que designações grupais, bem como se deveria atentar, mais uma vez, à ocasião de o estatuto primitivo dos grupos mencionados na ilustração de tais afirmações ser bastante questionável.

Os paralelos traçados pelo psicanalista entre comportamentos dos ditos primitivos e traços característicos das neuroses em indivíduos contemporâneos – como timidamente mencionamos mais acima – atravessam os ensaios que compõem o Totem e Tabu. Como no caso da menção no último ensaio à fobia do Pequeno Hans frente a cavalos. Esta repulsa estaria associada ao temor de que o animal entrasse em seu quarto e o punisse como consequência dos desejos íntimos do menino de que os cavalos que via passar na rua “caíssem e morressem”. Na leitura freudiana este desejo estaria, por deslocamento, relacionado à morte do pai. Eis, portanto, o que queria Hans em dimensão inconsciente – que seu pai deixasse de ser seu rival na luta pela atenção de sua mãe. Uma ilustração típica do Complexo de Édipo, cujo caminho reeditado na clínica leva Freud (idem) a dizer:

A análise pode reconstituir os caminhos associativos ao longo dos quais esse deslocamento se passa – tanto os fortuitos como os possuidores de um conteúdo significativo. A análise também nos permite descobrir os *motivos* do deslocamento. O ódio pelo pai que surge num menino por causa da rivalidade em relação à mãe não é capaz de adquirir uma soberania absoluta sobre a mente da criança; tem de lutar contra a afeição e admiração de longa data pela mesma pessoa. A criança se alivia do conflito que surge dessa atitude emocional de duplo aspecto, ambivalente, para com o pai deslocando seus sentimentos hostis e temerosos para um *substituto* daquele (...) Assim que sua ansiedade começou a diminuir, identificou-se com a criatura temida: começou a pinotear como um cavalo e, por sua vez, mordeu o pai. (p. 134)

A passagem acima destacada nos mostra como se dá o fenômeno que intitula este último ensaio, qual seja, o retorno do totemismo na infância. A ideia de trazer este excerto reforça nosso interesse primeiramente no fato de como se vincula o que foi vivenciado, em termos de ambivalência de sentimentos orientados ao totem, pelo antecessor “selvagem” a uma neurose desenvolvida em uma criança contemporânea por ocasião de uma relação de competição e posterior identificação com seu pai – e a esta altura já podemos afirmar que este indivíduo atualizaria deste modo o que fora vivido por seus primeiros ancestrais. Indo além disto, chamamos a atenção para o uso da ferramenta expressa através do verbo *reconstituir*. É fazendo uso de tal ferramenta que Freud engendra o mito da horda primeva. Uma

reconstituição talvez implique menos a descoberta de uma sequência rigorosamente factual. Não é por acaso que esta reconstituição é preparada ao longo da obra pela invocação dos casos clínicos, até mesmo porque é assim que se pode conferir a característica de mito implicada nesta história que é a de se apresentar atravessando o tempo sob distintos conteúdos. Este é um ponto que debateremos no último tópico deste capítulo.

3.2 A Versão Estruturalista

Já em 1949, Lévi-Strauss publica *As Estruturas Elementares do Parentesco*, e em seu primeiro capítulo o autor faz uma busca pela passagem da ordem natural à ordem cultural. Depois de visitar e refutar diversas hipóteses, como a suposta observação de um estado pleno de natureza em meninos que não foram criados por humanos, ou mesmo que seria possível observar este estado no dito homem primitivo – como, aliás, acreditava Freud junto aos antropólogos evolucionistas de que se serviu - o pai da antropologia estruturalista chega à conclusão de que o único ponto pacífico possível seria admitir que o que fosse universal diria respeito à ordem natural, enquanto a ordem cultural se relacionaria com a dimensão do relativo e do particular. Na busca do termo mediador – o termo desta transição, portanto possível limite – era preciso encontrar um elemento que contivesse características das duas ordens. Foi aí que Lévi-Strauss apontou para a proibição do incesto, uma vez que, apesar de universal entre as sociedades humanas, esta regra – fundante das demais – apresentava-se sob as mais diversas configurações. Aqui invocamos as considerações de Lépine:

Obrigando os homens a escolherem uma esposa fora do grupo biológico, a proibição do incesto dá origem às regras do casamento e aos sistemas de parentesco que regulamentam a circulação das mulheres dentro do grupo. As relações de natureza biológica são assim substituídas por relações de natureza social que garantem a coesão e a permanência do grupo. (LÉPINE, 1970, p.25)

Tão importante quanto, neste sentido, é o que pontua Pouillon:

A proibição do incesto fornece, pois, a síntese do particular e do geral: *Les Structures élémentaires de la parenté* formulam num mesmo movimento o princípio geral e o sistema das suas múltiplas diversificações, sem privilegiar nem o princípio, nem a particularidade, pois cada universo social exprime inteiramente o princípio, se bem que não esgote evidentemente todas as suas modalidades possíveis. (2008, p. 80)

Voltando ao caráter transicional da interdição do incesto podemos dizer que se faz melhor ilustrado no fato de tal fenômeno não se vincular necessariamente à consanguinidade real, tendo sim como um de seus suportes fundamentais o termo pelo qual um indivíduo se dirige ao outro no âmbito do parentesco. Deste modo, como nos lembra Lévi-Strauss (2012), “Isto continua verdadeiro, mesmo nos sistemas da Oceania que permitem o casamento com uma “irmã”, por classificação, mas distinguem imediatamente entre *kave maori* “irmã verdadeira”, *fakatafatafa* “irmã posta de lado, *take yayae* “irmã de um outro lugar”. Se não se poderia vincular esta interdição a uma forma de evitar resultados nocivos de uma possível união consanguínea, seguindo-se que os termos que representam as relações de parentesco atravessam sem se aterem necessariamente a uma relação biológica real, a proibição do incesto exprimiria então a transição entre o que haveria de natural, representado pela consanguinidade e a dimensão cultural, onde estaria implicada a aliança.

Certas sociedades proíbem o casamento entre primos paralelos, mas autorizam o casamento entre primos cruzados, de modo que relações do mesmo grau de consanguinidade restam umas sob proibição, enquanto outras constituem a regra das práticas matrimoniais. Eis a arbitrariedade do tabu. E Lévi-Strauss (idem) nos faz notar por via de vários exemplos como na verdade uma sociedade é sempre mais ou menos incestuosa em relação a outra, de modo que no antigo Egito, por exemplo, era permitida a união entre irmão e irmã nas linhagens reais e entre burocratas e artesãos. Desta forma, aliás, temos uma ilustração na própria mitologia daquele lugar, com a história de Ísis e Osíris que já se amavam quando ainda no ventre de Nut. É possível também, no entanto, observar uma multiplicação de graus de parentesco proibidos em certas sociedades indígenas norte-americanas. É por isto que nos lembra ainda Georgin:

También es llamativo el desinterés que suele manifestar la regla respecto la consanguinidad biológica. La hija de la tía paterna pertenece a las categorías prohibidas, pero no la hija del tío materno. La hermana mayor está autorizada, la menor no. Si se añade que el parentesco de sangre es a menudo difícil de establecer en comunidades donde reina una amplia tolerancia sexual, se llega a la conclusión de que los grados prohibidos dependen de un reparto clasificatorio que no tiene nada que ver con filiación uterina. (1983, p.27)

A natureza funcionaria recebendo e dando na mesma medida, o que enuncia um caráter de equilíbrio. Seria assim com o fenômeno da hereditariedade, em que toda constituição genética dos filhos está condicionada à dos pais. Este equilíbrio deve ser aceito, no entanto, somente em comparação aos fenômenos culturais, em que sempre se recebe mais do que se dá e vice-versa. É assim com os processos de educação e invenção. Ou seja, a cultura

introduz o elemento da acumulação no processo de repetição que caracteriza a natureza. De modo que o imperativo da aliança é eminentemente natural até que apresente sua indeterminação no sentido de que seu conteúdo, ou seja, de que maneira vão se dar os arranjos entre os cônjuges – ou, melhor ainda, como estes indivíduos capazes de juntos originarem descendentes férteis podem ou não se tornarem cônjuges – deve-se à dimensão da síntese, da ordenação de uma situação que a natureza até então deixou arbitrária – e eis aí o início do império da cultura.

Note-se, por ora, que Lévi-Strauss (idem) centraliza entre as demais regras esta que não mais é que a parte organizadora de uma amálgama que se dá junto à proibição do incesto:

Assim, pois, a exogamia deve ser reconhecida como um elemento importante – sem dúvida como, de muito, o elemento mais importante – desse conjunto solene de manifestações que, contínua ou periodicamente, asseguram a integração das unidades parciais no interior do grupo total, e exigem a colaboração dos grupos estrangeiros. Tais são os banquetes, as festas, as cerimônias de diversas espécies que formam a trama da existência social. Mas a exogamia não é apenas uma manifestação incluída no meio das outras, pois as festas e as cerimônias são periódicas, e a maior parte delas corresponde a funções limitadas. A lei da exogamia, ao contrário, é onipresente, atua de maneira permanente e contínua, e, ainda mais, refere-se a valores – as mulheres – que são os valores por excelência, tanto do ponto de vista social, e sem os quais a vida não é possível, ou pelo menos fica reduzida às piores formas de abjeção. Não é portanto exagerado dizer que essa lei é o arquétipo de todas as outras manifestações com base na reciprocidade, que fornece a regra fundamental e imutável mantenedora da existência do grupo enquanto grupo. (p. 574)

Lévi-Strauss explora ainda um caráter de manutenção econômica presente em intervenções como a do incesto. No contexto do “regime do produto escasso”, o antropólogo lembra que tal qual as regras e fatores que regulam, por exemplo, a distribuição de alimentos entre os povos ditos primitivos são análogos aos aplicados à distribuição das mulheres, admitindo-se ambos como vitais e escassos no seio do grupo. Desta maneira, sabe-se que na Rússia, por exemplo, a noiva seria chamada por termo equivalente a “mercadoria” enquanto o noivo “negociante”. Ainda que haja um equilíbrio no nascimento de mulheres em relação ao de homens, para o pai da antropologia estrutural (LÉVI-STRAUSS, 2012, p.83) “a tendência poligâmica profunda, cuja existência pode ser admitida em todos os homens, faz aparecer sempre insuficiente o número de mulheres disponíveis”. Aqui se deve notar que as regras do matrimônio em determinadas sociedades excedem o imperativo da satisfação sexual, colocando-se no registro da economia. Deste modo, o primeiro poderia ser resolvido através de homossexualidade, poliandria ou empréstimo de mulheres. No entanto, a divisão do trabalho

em tais sociedades faz com que a falta de uma mulher se constitua numa grande inviabilidade econômica, não são poucas as imagens etnográficas que invoca Lévi-Strauss a fim de registrar como o indivíduo solteiro é relegado à fome e a eventuais marginalizações.

Observando as mulheres no mesmo rol de outros bens no interior dos mais variados grupos – no que diz respeito a sua lógica de funcionamento econômico – a proibição do incesto vai começando a ganhar forma no que tange ao porquê de sua existência. Mas Lévi-Strauss analisa e refuta as várias aporias envolvidas em tentativas anteriores de explicação de tal fenômeno, discutindo raciocínios que o atribuíam a causas isoladamente naturais, outros que o tinham como mero fenômeno da cultura, ou mesmo os que o tentavam atribuir a uma “atitude racional do pensamento”. O que motivaria então, para ele, este elemento que representa a passagem da natureza para a cultura, contendo ambos?

O motivo desta passagem deve ser procurado na própria natureza, que é anterior à cultura. É a natureza que "ultrapassa a si mesma", se complexificando e "criando novas estruturas" então não existentes (a cultura). Desta realidade se deriva então um princípio fundamental na ilustração desta passagem, isto é, o princípio da reciprocidade.

Para defender esta posição, Lévi-Strauss invoca a noção de trocas totais do cientista social francês Marcel Mauss, que caracterizará determinadas trocas por serem supraeconômicas, ao contrário de meras operações comerciais. Se o eminente sobrinho de Durkheim observou com maestria estes aspectos pluridimensionais das trocas, Lévi-Strauss disto se serviu e adicionou que

Deve insistir-se, também sobre o seguinte ponto: esta atitude do pensamento primitivo a respeito da transmissão dos bens não se exprime somente em instituições nitidamente definidas e localizadas. Impregna todas as operações, rituais ou profanas, no curso das quais são dados ou recebidos objetos e produtos. Por toda parte encontramos a dupla suposição, implícita ou explícita, que os presentes recíprocos constituem um modo, normal ou privilegiado conforme o grupo, de transmissão dos bens, ou de certos bens, e que estes presentes não são oferecidos principalmente, ou em todo caso essencialmente, com a finalidade de obter um benefício ou vantagens de natureza econômica. “Após festas do nascimento”, escreve Turner sobre a requintada cultura de Samoa, “depois de terem recebido e retribuído os *oloa* e os *Tonga* (isto é, os bens masculinos e os femininos), o marido e a mulher não saem mais ricos que antes....” (idem, pp 92-93)

Depois de exemplificar as trocas totais em sociedades ditas primitivas, em que o caráter supraeconômico se faz deveras evidente, o pai da antropologia estruturalista aponta uma situação microsociológica, qual seja, o momento em que, em restaurantes

baratos do Sul da França, um indivíduo, frente a um outro que lhe é estranho e com o qual divide a mesa, enche o copo deste com o vinho que acompanha sua refeição – neste caso, tratando-se o vinho, portanto, de um bem individual.

Ora, este indivíduo oferece o seu vinho como abertura de uma relação em que se espera a reciprocidade e sua consequente e potencial minimização de possíveis tensões, o que caracteriza este fato como, bem além de meramente econômico, social e psicológico, de modo que

A situação de duas pessoas estranhas que se defrontam a menos de um metro de distância dos dois lados de uma mesa de restaurante barato (a posse de uma mesa individual é um privilégio pago e não pode ser concedido abaixo de certa tarifa) é banal e episódica. É entretanto eminentemente reveladora, porque oferece um exemplo, raro em nossa sociedade (mas que as formas primitivas da vida social multiplicam), da formação de um grupo para o qual, sem dúvida por motivo do caráter temporário, não se dispõe de uma fórmula já pronta de integração. O uso de nossa sociedade é ignorar as pessoas cujo nome, ocupações e categoria social não são conhecidos. Mas, no pequeno restaurante, tais pessoas acham-se colocadas durante duas ou três meias-horas em uma promiscuidade muito estreita, e momentaneamente unidas por uma identidade de preocupações. Um conflito, sem dúvida não muito agudo, mas real, o que basta para criar um estado de tensão, existe numa e noutra, entre a norma da solidão e o fato da comunidade. As pessoas sentem-se ao mesmo tempo sozinhas em conjunto, obrigadas à reserva habitual entre estranhos, enquanto sua posição respectiva no espaço físico e sua relação com os objetos e utensílios da refeição sugere, e em certa medida exige, a intimidade. (ibidem. pp. 98-99)

Este mesmo princípio da reciprocidade operaria na inclusão das mulheres e suas filhas no número de obrigações recíprocas. Para ilustrar isto, Lévi-Strauss dá exemplos que passam por infiltrações linguísticas, como no caso do inglês em que a expressão que define a concessão do casamento por parte do pai da noiva é “to give up the Bride” – algo como “desistir da noiva” –, e cita casos mais diretamente emblemáticos como o dos Nambiquara do Brasil Central. Entre os pequenos bandos que compõem estes grupos há um medo que se deve no entanto superar a fim de estabelecer as trocas e se conseguir bens que não conseguem eles mesmos produzir. Uma passagem da potencial hostilidade à aliança começa então a ser empreendida, a saber, gestos rituais são realizados entre estes pequenos grupos de modo que os adversários se apalpam admirando os mais variados adereços que enfeitam seus corpos. Se isto se dá com sucesso, passa-se a uma troca de presentes, devendo-se aqui ressaltar que a troca se confunde com uma guerra pacificamente resolvida. Em caráter suplementar, pode-se ter ainda uma relação

artificialmente construída de um parentesco em que os membros masculinos passam a ser cunhados entre si, o que acaba dando potencial ao casamento entre suas crianças. Eis aí um bom ponto de visualização das mulheres como inclusas no rol de obrigações recíprocas. O matrimônio concorrendo com os mais diversos bens que fazem funcionar a troca. Em tempo, seria interessante também mencionarmos que nosso rito católico de casamento também é emblemático, pois, idealmente, não é o pai da noiva que, literalmente, entrega a filha no altar para um outro homem? Ato que depois é sucedido pela troca de anéis que anuncia e sacraliza a troca fundamental que é a aliança.

Isto não é tudo. Lévi-Strauss trata ainda da classificação destas trocas, que estariam dispostas, portanto, em restritas e generalizadas. As primeiras diriam respeito a panoramas protagonizados por povos organizados em metades exogâmicas, de modo que a troca se restrinja a uma operação que pode ser ilustrada no ato de um homem A desposar uma mulher da metade B, o que seria então sucedido pelo casamento entre um homem da metade B e uma mulher da metade A. Esta é a realidade das organizações dualistas, grupos cujas metades estão unidas por obrigações recíprocas. Já no caso das trocas generalizadas, o que se vê é um movimento cíclico que pode ser ilustrado pela fórmula: homem A se casa com mulher B; Um homem B se casa com uma mulher C; e um homem C reúne os elementos do sistema casando-se com uma mulher A.

Temos aqui, portanto, da parte de Lévi-Strauss, a proibição do incesto não como um imperativo de um conteúdo presente em todos os sujeitos que deve levá-lo ao encontro e possível reconhecimento de uma Lei castradora; o que se tem, na visão do antropólogo, é a ação estrutural de um imperativo da reciprocidade:

A lei natural do acasalamento é substituída pela regra, que é vivida subjetivamente sob o aspecto moral da proibição ou da obrigação, mas cuja função é a de estabelecer um sistema de trocas. Estes sistemas de parentesco são elementos de significação que só adquirem seu sentido revelam-se como sistemas de comunicação aos quais pode-se aplicar o modelo fonológico. Como os fonemas, os termos de parentesco são elementos de significação que só adquirem seu sentido ao se articularem num sistema constituído por pares de oposição. Isto significa que o sistema não se situa ao nível dos termos, mas ao nível das relações diferenciais. (LÉPINE, 1970, p. 25)

É assim que cada matrimônio vai se definir por pares de relações que formam um conjunto obediente a leis que constituem um código (GEORGIN, 1983).

Eis a versão estruturalista, aquela que não busca qualidades intrínsecas aos indivíduos para concebê-los enquanto pai, mãe, filho, filha. Procura antes entender essas nomenclaturas

de forma relacional, de modo que, em alto e bom estruturalismo, os elementos tenham valor em relação à posição que ocupam no sistema. Diz o antropólogo:

A maternidade é uma relação não somente de uma mulher com seus filhos, mas desta mulher com todos os outros membros do grupo, para os quais não é mãe, mas esposa, prima ou simplesmente estranha no que respeita ao parentesco. O mesmo se dá com todas as relações familiares, que se definem, simultaneamente, pelos indivíduos que englobam e também por aqueles que excluem. Isto é tão verdadeiro que os observadores muitas vezes se impressionaram com a impossibilidade que os indígenas demonstram de conceber uma relação neutra, ou mais exatamente a ausência de relação. (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 529)

E, ainda sobre sua veia estruturalista, temos considerações sobre o mesmo texto dezessete anos depois, já no primeiro volume de suas *Mitológicas*:

Por trás da contingência superficial e da diversidade aparentemente incoerente das regras de casamento, destacamos, n'As estruturas, um pequeno número de princípios simples, cuja intervenção fazia com que um conjunto muito complexo de usos e costumes, à primeira vista absurdos (e assim geralmente considerados), fosse redutível a um sistema significativo. Nada garantia, entretanto, que tais imperativos fossem de origem interna. Pode até ser que apenas ecoassem, no espírito dos homens, certas exigências da vida social objetivadas nas instituições. Sua ressonância no plano psíquico seria, então, o efeito de mecanismos de que só faltava descobrir o modo de operação (LÉVI-STRAUSS, 2004a, pg. 29).

Alguns dos maiores nomes da história da antropologia, entre eles Malinowski, foram refutados pelo estruturalista com base em sua convicção de que a família considerada do ponto de vista biológico necessita da aliança com outras famílias para a manutenção de sua perpetuação. O autor de *Os Argonautas do Pacífico* creditava o incesto a uma organização mais rígida dos papéis no interior da família biológica a fim de que se lograsse o caráter educativo da socialização familiar. Emoções que viessem a comprometer essas divisões geracionais deveriam ser portanto extintas para que o papel educador fundamental da família se possibilitasse. Lévi-Strauss lembrou que, no entanto, no que diz respeito à família primitiva, os rituais de iniciação que integram definitivamente o indivíduo no seio do grupo social implicam uma inversão dos papéis familiares. Além disso, os sistemas classificatórios primitivos pouco distinguiriam em termos de faixa etária, de modo que em algumas sociedades seria possível se ouvir uma criança se referir a um membro com mais idade da família pelo termo de “filho”.

Refutações à parte, deste posicionamento estruturalista pode ainda derivar uma intrigante e importante afirmação. Lévi-Strauss problematiza, como aqui, aliás, citado, as consequências positivas da regra da exogamia. São positivas, no entanto, se se admite que a existência da sociedade seja algo necessário. No entanto, lembra ele, “a sociedade teria podido não existir” (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 534). Daí se poderia concluir então que as regras de proibição são a própria emergência da sociedade. O que vem a repetir a partir de mais um ponto de emissão a sua tese de que a presença de regras marcaria por excelência a passagem entre natureza e cultura. Aliás, esta linha de raciocínio pode facilmente nos remeter a uma de suas influências, Jean-Jacques Rousseau. O estado de sociedade é situado no *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1754) como a passagem da natureza à cultura – e a reversão da sociedade desembocaria na volta ao estado de natureza defendido por Rousseau como solução. Como aponta Georgin (1983, pg. 16) sobre esta interseção entre os dois pensadores: “Ahora bien, la cultura es una consecuencia de la función simbólica que, como todos sabemos, es específicamente humana. De ello resulta que lo simbólico rige la vida en sociedad.”

Os sistemas de parentescos e de aliança, os mais variados e exaustamente analisados por Lévi-Strauss na obra em tela, são portanto manifestações de um conjunto de elementos que podem ser apreendidos como anteriores ao fenômeno. Os postulados a partir dos quais o estruturalista suas hipóteses de trabalho representariam algumas das estruturas fundamentais do espírito humano:

Em que consistem as estruturas mentais para as quais apelamos e cuja universalidade acreditamos poder estabelecer? São, parece, em número de três: a exigência da Regra como Regra; a noção de reciprocidade considerada como a forma mais imediata do dom, isto é, o fato de que a transferência consentida de um valor de um indivíduo para outro os transforma em parceiros, e acrescenta uma qualidade nova ao valor transferido. (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 123)

É-nos conveniente citar a importância de tal perspectiva para o próprio desenvolvimento da psicanálise. Fazemo-no através das palavras de Roudinesco (1998):

A partir de 1949, sobretudo em *As Estruturas Elementares do Parentesco*, Lévi-Strauss deu à famosa questão da proibição do incesto um novo esclarecimento. Em vez de buscar a gênese da cultura numa hipotética renúncia dos homens à prática do incesto, como tinham feito Freud e seus herdeiros, ou, ao contrário, de opor a essa origem o florilégio da diversidade cultural (desde Malinowski até aos culturalistas), ele contornou essa bipolarização para mostrar que a proibição realizava a passagem da natureza à cultura. Essa

nova expressão da dualidade natureza/cultura reativou o debate sobre o universalismo, sem no entanto dar origem a uma corrente francesa de antropologia psicanalítica. E foi Jacques Lacan quem se inspirou na conceituação Lévi-straussiana para elaborar, em especial, sua teoria do significante e do simbólico. (p. 29)

O posicionamento estruturalista de Lévi-Strauss perante a questão em tela foi mais uma vez mais importante, aliás, no sentido de conferir ao homem de sociedades ditas primitivas uma complexidade que vinha sendo negada a suas operações mentais por parte dos que, até então, teriam proposto explicações baseadas em presumidas reminiscências históricas, origens irracionais ou mesmo um ato volitivo de algum legislador. Se neste sentido o protesto lévi-straussiano não se dava ainda sob forma da notável elaboração presente em *La Pensée Sauvage*, uma visível insinuação já estava presente em 1949 em excertos como este, que se refere às conjecturas acerca do fenômeno do casamento entre primos cruzados nas organizações dualistas:

(...) o casamento entre primos cruzados, por seu caráter sistemático e pela coerência com a qual a maioria dos grupos desenvolveram todas as suas consequências, dá prova de uma potência lógica e capacidade teórica, privilégio esse que estamos tanto menos dispostos a conceder ao primitivo quanto, no caso, parecemos ser incapazes de apreender a razão do sistema. (LÉVI-STRAUSS, 2005, p.139)

Uma observação de ordem histórica pertinente à percepção da profundidade d'As *Estruturas Elementares do Parentesco* é o fato de tratar-se de uma tese relativa a um Doctorat d'État, grau acadêmico máximo na França até o processo de reforma da pós-graduação já nos anos 80, quando o país se encontrava, pois, sob a presidência de François Mitterrand. Esta modalidade de doutorado correspondia a pelo menos uma década de pesquisas, o que normalmente resultava em livros dispostos em tomos. A preleção desta obra envolveu as supracitadas passagens de Lévi-Strauss pelo Brasil e América do Norte, e toda sua experiência direta com estruturalistas e antropólogos do porte de Franz Boas, que morre emblematicamente diante do estruturalista francês.

A robustez desta tese resulta então justificadamente ressaltada quando observamos que os anos da marcante experiência que a sucedeu e o longo tempo que se pode dedicar a sua elaboração resultaram num trabalho que apresenta um movimento que se inicia da constatação de uma instituição – o incesto; que sua função diria respeito ao que poderíamos vincular à coesão social, mas que se manifestaria sob as configurações pertinentes a cada sociedade. E o fato desta última ter não podido existir, questão já aqui citada, é um salto qualitativo perante uma possível acusação de mero funcionalismo. Completando tudo isto, reconhece Goldman:

Até aí vai *As Estruturas Elementares do Parentesco*, de uma contribuição propriamente sociológica ou etnológica, para explicar como funcionam os sistemas de parentesco até uma antropologia e uma reflexão filosófica, em sentido amplo, envolvendo, implicitamente, uma teoria do humano muito diferente das até então existentes. Contra as hipóteses de uma natureza humana como feixe de instintos ou necessidades que devem ser satisfeitas, ou como simples conjunto de possibilidades, ou, ainda, como algo que vai evoluindo ao longo da história, Lévi-Strauss delimitará a natureza humana como um conjunto de regras operatórias que faz com que a sociedade exista e que, ao mesmo tempo, exige a sociedade para funcionar. (2008, p.59)

3.3 Psicanálise e Fatos

Mi única explicación es que así como los hechos reales se olvidan, también algunos que nunca fueron pueden estar en los recuerdos como si hubieran sido. (García Márquez, Memoria de mis putas tristes)

Sintetizados esses posicionamentos distintos entre os autores acerca do fenômeno da interdição do incesto, passemos ao ponto central deste capítulo, qual seja, discutir, partindo da crítica por parte de Lévi-Strauss, o estatuto mítico da imagem do assassinato do pai da horda primitiva e suas consequências invocadas e derivadas segundo Freud. Este é o ponto de colisão que elegemos para atualizar o caráter comparativo desta dissertação. Em seguida, buscaremos averiguar com qual tipo de verdade o pai da Psicanálise busca se comprometer e o significado da escolha de tal posicionamento epistemológico e metodológico para o edifício psicanalítico.

Não julgamos necessário aprofundarmo-nos nas críticas que o mito freudiano da horda primeva sofreu ao longo da história da antropologia, dado o imenso número de vezes que essas aparecem em livros e artigos. Restringiremo-nos a mencionar dois dos exemplos mais centrais: Kroeber e o ataque a caráter hipotético dos postulados freudianos na construção do mito científico (DOMICIANO, idem); Malinowski (1982) e sua recusa a conceber a cena edípica que derivaria desta construção como causa cultural primeira, de modo que se deveria antes “culturalizar”, se assim podemos nos expressar, o complexo familiar nuclear.

Avançando cronologicamente e retomando o ponto central deste capítulo, temos que na altura das últimas páginas das *Estruturas Elementares do Parentesco*, no embalo da ratificação das refutações que fez a teorias que vinculam a proibição do incesto a uma determinada história conjectural, ou a fatores biológicos, psicológicos e congêneres, Lévi-Strauss ratifica mais atenciosamente sua crítica (2012) às principais conclusões contidas em *Totem e Tabu*:

Mas o progresso da etnologia contemporânea seria insignificante se tivéssemos que nos contentar com um ato de fé – sem dúvida fecundo e, em seu tempo, legítimo no processo dialético que deve inevitavelmente fazer nascer o mundo da reciprocidade, como a síntese de dois caracteres contraditórios inerentes à ordem natural. O estudo experimental dos fatos pode ir ao encontro do pressentimento dos filósofos, não somente para comprovar que as coisas passaram-se realmente assim, mas para descrever, ou começar a descrever, como se passaram. A este respeito a obra de Freud oferece um exemplo e uma lição. A partir do momento em que se pretendia explicar certos traços atuais do espírito humano por um acontecimento ao mesmo tempo historicamente certo e logicamente necessário, era permitido, e mesmo prescrito, tentar reconstituir escrupulosamente a sequência dos fatos. (p. 535)

Esta passagem ilustra a natureza da História com a qual o autor estabelece seus diálogos. Temos aí uma visão de história amalgamada à sequência dos *eventos*, uma disciplina etapista e factual. Schwarcz (1999) analisa estes diálogos do estruturalista com tal disciplina a partir do que é enunciado em dois textos homônimos, embora distintos em conteúdo e data, intitulados História e Etnologia. No primeiro, publicado em 1949, Lévi-Strauss parece - depois de tentar estabelecer uma boa vizinhança insinuando uma dependência mútua entre os dois saberes – subordinar a História à Antropologia da seguinte forma, nas palavras de Schwarcz (idem):

Não obstante, querendo ou não, o artigo introdutório atingia de frente a prática da História que se transformava em uma “etapa” para realizações futuras, sob a responsabilidade de outra disciplina. Estranho caminho é esse que faz Lévi-Strauss eleger sua noiva na linguística e largar a história no altar. É difícil deixar escapar o paralelo com o texto de M. Bloch, *Os reis taumaturgos*, publicado em 1924. Nele o autor também afirma na conclusão que antes de ter feito uma história da cura teria realizado uma história do milagre, ou melhor, do desejo do milagre. Com efeito, esse e outros exemplos mostram como estávamos distantes do modelo positivo e *événementiel* a que Lévi-Strauss relegara e definira a História de seu tempo. (p. 209)

No segundo texto, que se tratava de uma palestra proferida na Sorbonne em 1983, o estruturalista faz as pazes com a História que qualificava de “menor”, ou seja, a História que se vinculava a uma epistemologia já muito criticada e refutada àquela época desde a Escola dos Annales – e por isso a “menor História”. Fica claro, portanto, que a cobrança de rigor por uma composição sequencial de fatos na hipótese freudiana é uma consequência da própria visão de História de Lévi-Strauss, direcionada ao privilégio dos *événements* organizados de forma firmemente etapista como possibilidade de legitimação desta disciplina.

É, no entanto, profundamente necessário fazermos aqui uma ressalva antes de prosseguirmos. Quando o estruturalista pensa uma História que tem por pressuposto um factualismo intransigente para se impor cientificamente, não está anulando o reconhecimento de outras historicidades, modos de se relacionar com e narrar o tempo que variam culturalmente e que têm também por elemento constitutivo o olhar de uma cultura sobre a outra. Este problema, para citar um entre muitos outros exemplos possíveis na obra de Lévi-Strauss, é colocado com alguma demora em seu texto *Raça e História*, sendo ilustrativo o trecho a seguir:

Poderíamos, na verdade, dizer que as sociedades humanas utilizaram desigualmente um tempo passado que, para algumas, teria sido mesmo um tempo perdido; que umas metiam acelerador a fundo enquanto que as outras divagavam ao longo do caminho. Seríamos assim conduzidos a distinguir duas espécies de histórias: uma história progressiva, aquisitiva, que acumula os achados e as invenções para construir grandes civilizações, e uma outra história, talvez igualmente ativa e empregando outros tantos talentos, mas a que faltasse o dom sintético, privilégio da primeira. Cada inovação, em vez de se acrescentar a inovações anteriores e orientadas no mesmo sentido, dissolver-se-ia nela numa espécie de fluxo ondulante que nunca consegue afastar-se por muito tempo da direção primitiva. (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 333)

Continuando ainda este escrito, podemos ver um Lévi-Strauss centralmente preocupado com uma crítica ao ponto de vista que caracteriza a história do Outro, aliás, não à toa se pode caracterizar como problema fundamental deste texto a questão do etnocentrismo. Ou, para avançarmos ainda mais, seria oportuno sublinharmos a importância histórica de tal escrito, uma vez que tal texto se trata de um documento sob chancela da Unesco, num contexto pós-guerra (1950), em que se fazia extremamente conveniente opor o valor da amplitude do conceito de etnia ao de raça, este último, como se deve saber, vitalmente adotado na empreitada nazista. Como bem pontua Arruti: “desta forma, a diversidade racial do mundo é substituída pela diversidade cultural, cuja razão de ser já não é mais o isolamento e a manutenção da pureza, mas justo o contrário, os encontros e as trocas entre populações” (ARRUTI, 2014, p. 201).

Portanto, é importante não se confundir a associação apontada acima a uma História próxima dos cânones positivistas, que privilegia uma organização de fatos irrefutáveis, em que a subjetividade do historiador não pode gozar de qualquer espaço. O estruturalista foi muito além desta mera concepção antropologizando, se podemos assim expressar, a própria História, o que se torna mais facilmente compreensível se considerarmos os sentidos da história para ele, como nos lembra Goldman (1999):

Sob o pretexto de construir uma restrita defesa da antropologia contra as investidas da história, Lévi-Strauss, na verdade, utiliza a experiência da antropologia para elaborar uma crítica generalizada do imperialismo da história no pensamento ocidental. O primeiro passo é explicitar a polissemia do termo. Como todos sabemos, mas tendemos por vezes a esquecer, por história pode-se entender pelo menos três coisas bem diferentes: a "história dos homens", ou historicidade (aquela que eles fazem "sem saber"), a "história dos historiadores" e a "história dos filósofos", ou filosofia da história (Lévi-Strauss, 1962: 286). Os problemas de Lévi-Strauss com a história se resumiriam, aparentemente, ao terceiro sentido do termo, e é contra a idéia de que haveria algum sentido privilegiado na história, e de que esta definiria a própria humanidade dos homens, que o último capítulo de *O pensamento selvagem* foi escrito. No entanto, creio ser preciso ter em mente que é muito difícil para a história dos historiadores livrar-se completamente das tentações da filosofia da história. E é extremamente significativo que algumas das páginas mais importantes de "História e dialética" sejam consagradas justamente a demonstrar que o conhecimento histórico é tão esquemático quanto outro qualquer; e que, mais do que isso, a antropologia — por buscar adotar uma perspectiva estranha a qualquer sociedade particular e por voltar-se para o inconsciente — tende a produzir um saber mais abrangente que o da história.

Este tripé distintivo nos parece um lugar oportuno para a visualização da pertinência de nossa observação. De um lado, a “história dos historiadores” é defendida nos textos homônimos “História e Etnologia” como a factual, caso tivesse o propósito de se legitimar; de outro, quando se toma o sentido da “história dos homens”, o reconhecimento - central na própria história da antropologia – da autenticidade de maneiras outras de relação dos homens com o tempo, as historicidades confirmam o seu plural. Isto tudo serve para pontuar que nada havia de ingênuo na relação do estruturalista com a – e agora, as – história(s), muito pelo contrário, houve de sua parte, ainda na chave de uma “antropologização da história”, uma contribuição autoral decisiva para os caminhos da antropologia. Lévi-Strauss se colocou com veemência contra a ideia evolucionista de que a história teria um sentido e que a acumulação de conhecimentos culminaria necessariamente no que se tornou a civilização ocidental:

Contra as hipóteses de uma natureza humana como feixe de instintos ou necessidades que devem ser satisfeitas, ou como simples conjunto de possibilidades, ou, ainda, como algo que vai evoluindo ao longo da história, Lévi-Strauss delimitará a natureza humana como um conjunto de regras operatórias que faz com que a sociedade exista e que, ao mesmo tempo, exige a sociedade para funcionar. A realização do humano, portanto, não obedece ao esboço evolucionista (hegeliano, na verdade) de uma natureza real desde o início, mas que só se totaliza no fim da história. Ao contrário, trata-se de uma natureza virtualmente total que nunca se totaliza, pois só pode, por definição, se realizar de modos parciais. Em última instância – mas

em *última* instância mesmo – o que cabe ao antropólogo fazer é reconstruir essa natureza virtual e total a partir de suas manifestações reais e parciais. (GOLDMAN, p. 59)

Reinvocamos as reflexões da professora Lília Schwarcz para fazermos outros apontamentos também muito importantes neste sentido. Primeiro, o posicionamento de Lévi-Strauss em relação à ‘história dos historiadores’ não está desvinculado ao percurso das próprias tensões entre Antropologia e História, no sentido da necessidade de definição da primeira para a sua afirmação enquanto disciplina. Em segundo lugar, não é sem maiores reflexões que o estruturalista francês realizou a crítica que guia este nosso tópico, afinal, isto tem consequência direta na própria prevalência da sincronia em seu método. A cautela se direcionava então à própria consistência dos materiais que iriam se prestar ao que a disciplina História produziria, e esta preocupação vem já de seu contato com a antropologia de seu amigo Franz Boas:

(...) já na perspectiva culturalista, a descoberta de que os documentos encontrados nas sociedades pelos antropólogos desencorajariam qualquer historiador a analisá-los fez com que se reconhecesse uma distinção, pautada na ausência de materiais e dados comprovatórios. Segundo Lévi-Strauss, Boas manifestara a decepção de ter de renunciar à aspiração de compreender “como as coisas chegaram a ser como são”; ou seja, renunciar a compreender a história para fazer do estudo das culturas uma análise sincrônica das relações entre seus elementos constitutivos, no presente. (SCHWARCZ, 2001, p. 126)

É possível afirmar, portanto, que a história dos historiadores não se faz tão decisiva ao seu método eminentemente sincrônico quanto a história dos homens, esta última abrindo espaço para pontos nevrálgicos de sua obra. No entanto, fato é que sua crítica a Freud quanto à elaboração do mito científico partiu de sua visão sobre o primeiro sentido de história que acabamos de citar.

Caracterizada a crítica de Lévi-Strauss, retomemos então a provocação iniciada ao fim do primeiro tópico deste capítulo, qual seja, como se caracteriza a construção do mito freudiano da horda primeva, objeto de tal apreciação por parte do estruturalista francês. Podemos indagar sob forma de alguns problemas: Como a *verdade histórica* aparece no edifício psicanalítico e qual seria sua importância para a legitimidade do mito científico enquanto ponto de partida de toda uma teoria social fundamentada na cena do parricídio original? Seria um ponto central na obra de Freud sistematizar uma antropogênese?

A preocupação com os termos de uma *verdade histórica* é problematizada por Freud já no final da década de trinta, cujo último ano viu ser apresentada sua obra intitulada Moisés e o

Monoteísmo. Sobre o rigor histórico e mesmo a visão epistemológica de história de que se aproxima o fundador da psicanálise, observa Cerqueira Filho (2008):

Freud fala claramente do quanto deixa a imaginação se apoderar desse seu escrito; chega a dar conta de uma certa arbitrariedade e até inescrupulosidade com relação à fonte bíblica. Recorda ser um homem idoso que poderia inclusive não estar à altura da tarefa à qual se propõe. Mas não desiste facilmente. Para o que nos interessa, em especial a hipótese de que Moisés pudesse ser egípcio, e não judeu, cumpre assinalar o quanto Freud recorre menos à dedução e indução e mais, muito mais, aos procedimentos abduativos, num enfoque muito próximo daquele observado por Carlo Ginzburg.

Faz-se antes necessário advertir que não se tratava de um diálogo direto de Freud com a *Nova História*, e sim de uma linha de raciocínio que emerge de premissas semelhantes, até porque vemos o supracitado Carlo Ginzburg (2007) situar no início dos anos 50, décadas após os principais trabalhos do psicanalista, o início mais visível do abandono progressivo desta história obsessiva pela autenticidade dos fatos. É possível admitir-se já a esta altura, aliás, um paralelo entre trabalho do psicanalista e o do historiador, na medida em que ambos buscam a reconstrução – cada qual se servindo principalmente das peculiaridades de seu método - de uma série de acontecimentos significativos do passado, a fim de entender o presente, tendo em vista que a ordenação de seu material de investigação corresponde, nos dois casos, a um discurso narrativo. Neste sentido, as elaborações da psicanálise trouxeram ferramentas e questionamentos válidos para o fazer historiográfico, como melhor enumera Brauer:

A pesar de lo cuestionable que puedan resultar las transposiciones analógicas que aplican conceptos la psicología individual a entes colectivos y particularmente a la historia, no cabe duda de que ciertas nociones han demostrado, incluso en su inadecuación parcial, un carácter fructífero, al menos por el debate y la revisión crítica que han generado. Me refiero a nociones tales como “trauma” utilizada para hacer inteligibles el impacto de determinados acontecimientos político-sociales en la conciencia colectiva o, en general, al empleo de categorías psicoanalíticas para explicar la acción de determinados personajes históricos o la conducta de grandes masas de la población en determinadas circunstancias. Más allá de su uso controversial, no puede negarse que una serie de categorías que provienen de la teoría psicoanalítica han contribuido a ampliar el inventario conceptual de que se sirve el historiador para tratar de hacer comprensibles determinados fenómenos humanos. (2010, p.107)

No entanto, vamos nos valer de uma noção desenvolvida por Freud, no seio de sua própria experiência analítica, apresentada num texto escrito em 1937, que é a noção de construção, ou melhor, das *Construções em Análise*. Quando ressaltamos, no primeiro tópico

deste capítulo, o aspecto reconstitutivo - invocado pelo fundador da psicanálise - da *história* do paciente no decorrer da análise, tínhamos por escopo lembrar que para Freud a reconstituição pressupõe construções. E mais do que uma mera interpretação (esta direcionada a alguma expressão específica do discurso do paciente), a construção seria algo como entregar ao paciente uma *estória* como *história* buscando um desenvolvimento da clínica em que, emergindo suas resistências e negações ou seus falsos e verdadeiros consentimentos, o analista pudesse então lograr a substituição do conteúdo reprimido por “reações de um tipo que corresponda a uma condição psiquicamente madura” (FREUD, 2006b). Ora, trata-se, portanto, de uma corajosa empreitada sugerida por Freud diante das óbvias limitações que tem um analista diante de um discurso que emerge de um conteúdo que ele não pode vivenciar. Diz Freud (idem): “Qual é, então, sua tarefa (a do analista)? Sua tarefa é a de completar aquilo que foi esquecido a partir dos traços que deixou atrás de si ou, mais corretamente, *construí-lo*”. Aí está uma forma mesmo de vincular analista e analisado no *trabalho* de análise, pois há, ainda que os esforços de um e outro não estejam em consonância, um desenvolvimento que fazem o analista a elaborar e entregar as construções e o analisando ao postar seus fragmentos de lembranças que emergem nos sonhos, seus relatos por via da livre associação bem como a expressão de repetições de seus afetos reprimidos pelas mais diversas vias, material a partir do qual devem partir essas *estórias* de escopo clínico. Ora, no seio da própria teoria psicanalítica é possível concluir que a mera recordação por parte do paciente não pode figurar como escopo decisivo, afinal esta pode emergir tanto como uma lembrança encobridora ou configuração congênere que mais se apresenta como um percalço à fluidez da clínica. Deste modo, faz-se mais oportuno que o trabalho analítico produza novas recordações, novos arranjos a partir de traços mnêmicos, a fim de se efetivar a chegada às reações condizentes com determinada maturidade psíquica, tal qual foi citado mais acima, e neste ponto a *construção* tem um papel vital. Isto se faz importante invocar, uma vez que nos reportamos aqui ao próprio estatuto de realidade de uma recordação como legitimador sua validade; sabe-se, no entanto, que a própria distância temporal em que se encontra o analisando em relação ao passado que produziu determinado material mnemônico que está ali então por emergir faz com que se empreenda uma interpretação daquele conteúdo por parte de um sujeito que não se é mais, ou, como melhor explica novamente Brauer:

Es que tampoco el sujeto es dueño de sus vivencias. Las imágenes recordadas son algo a la vez propio y ajeno, el producto de una actividad figurativa que escapa a su conciencia y que sólo en parte es captada por ésta, desde la perspectiva de un sujeto que ya no se es en el momento de la rememoración. El recuerdo no es un mero registro

de lo que pasó sino una imagen cargada del sentido originario que se le dio a una huella mnémica, un documento de referencia de la construcción histórica en la que el sujeto ancla la comprensión de su identidad (2010, p.115)

Isto nos lembra as considerações de Barthes (1984) sobre os *efeitos de real*, quando tratou da necessidade de autenticação do real que pairava como *zeitgeist* em décadas anteriores a este escrito, num contexto em que as mais diversas técnicas, como a fotografia, exposições organizadas por museus e outras formas de registros congêneres, se desenvolviam sob a regência da “história objetiva”:

Tudo isto diz que o real é suposto bastar-se a si mesmo, que é bastante forte para desmentir qualquer ideia de “função”, que sua enunciação não tem nenhuma necessidade de ser integrada numa estrutura e que o *ter-estado-lá* das coisas é um princípio suficiente da palavra. (p. 42)

Diante do que foi exposto, teríamos que o *ter-estado-lá* na análise consistiria justamente nos fragmentos do evento que porta o material mnemônico, no entanto a metapsicologia freudiana reconheceria a impossibilidade de lhe conferir autenticidade e independência, por entendê-lo como sujeito às séries de contingências devidas à própria evolução da história do indivíduo em análise, ou, dito de outra forma, pelas deformações no que foi de fato de vivido, deformações consequentes da “perspectiva de um sujeito que já não se é”, como citado mais acima.

Mas, é através da problematização da experiência clínica com pacientes em delírio que Freud começa a se encaminhar para o arremate final deste texto. Normalmente o que se propunha acerca dos delírios era sua vinculação a um afastamento da realidade, como se nada ali houvesse de verdade. O pai da psicanálise então reconsidera a questão sob outro prisma: haveria uma possibilidade de que os próprios mecanismos de defesa do psiquismo provocassem uma deformação e um deslocamento em cima de um conteúdo que partira de um núcleo de verdade. Semelhantemente se daria o empreendimento das construções, e aqui temos como consequência: “ Tal como nossa construção só é eficaz porque recupera um fragmento de experiência perdida, assim também o delírio deve seu poder convincente ao elemento de verdade histórica que ele insere no lugar da realidade rejeitada” (FREUD, idem, p. 286). Com esta citação vemos retornar uma chave para situar a importância, para Freud e a composição de seu *Totem e Tabu*, que teriam os *fatos* e a sua sistematização em sequência como foi reclamado por Lévi-Strauss no sentido de validar a “explicação de certos traços atuais do espírito humano”. Esta chave seria a noção de *verdade histórica*. Aliás, como bem pontua Danelinck: “la verdad histórica radica en la resonancia psíquica, no en el hecho externo;

y no presta evidencia más que en el retorno, en la medida en que algo nuevo se experimenta como protofamiliar” (2010, p.190).

Na segunda parte do capítulo terceiro de seu *Moisés e o Monoteísmo*, Freud, após resumir o que elaborou acerca do patriarca judeu e sua relação com a origem do monoteísmo, abre espaço para discutir o estatuto histórico de seu texto. Em meio a suas inferências, o psicanalista soluciona, sem maiores explanações neste texto, que a crença em deuses partiria de uma busca por respostas cosmogônicas e proteção pessoal que se daria da mesma forma tanto para os homens primitivos, quanto para contemporâneos. Restava, no entanto, *construir* algo que explicasse a força de um deus para determinado povo para que ele se tornasse o único a existir. Freud traz então a explicação dos crentes piedosos, para os quais o monoteísmo teria sua força por ser seu deus uma *verdade* eterna. Que verdade seria esta? Problematisa Freud (idem):

Também nós gostaríamos de aceitar essa solução. Mas uma dúvida se apresenta a nós. O piedoso argumento repousa numa premissa otimista e idealista. Não foi possível demonstrar, em relação a outros assuntos, que o intelecto humano possua um faro particularmente bom para a verdade, ou que a mente humana demonstre qualquer inclinação especial para reconhecê-la. Encontramos antes, pelo contrário, que nosso intelecto facilmente se extravia sem qualquer aviso, e que nada é mais facilmente acreditado por nós do que aquilo que, sem referência à verdade, vem ao encontro de nossas ilusões carregadas de desejo. Temos, por esta razão, de acrescentar uma reserva à nossa concordância. Nós também acreditamos que a solução piedosa contém a verdade – mas a verdade *histórica*, não a verdade *material*. E assumimos o direito de corrigir uma certa deformação a que essa verdade foi submetida em seu retorno. Isso equivale a dizer que não acreditamos que exista um único e grande deus hoje, mas que, em tempos primevos, houve uma pessoa isolada que estava fadada a parecer imensa nessa época e que, posteriormente, retornou na memória dos homens, elevada à divindade. (p.143)

Note-se que Freud transforma a verdade em que criam os crentes piedosos numa *verdade histórica* a partir do momento em que lhe confere o caráter de *deformação* de uma suposta *verdade material* que emerge e é submetida a tal deformação tal qual o processo que fora afirmado acerca do delírio. Não à toa, o psicanalista (FREUD, idem) invoca novamente a sua experiência clínica para melhor situar a *verdade histórica*:

Aprendemos das psicanálises de indivíduos que suas impressões mais primitivas, recebidas numa época em que a criança mal era capaz de falar, produzem, numa ou noutra ocasião, efeitos de um caráter compulsivo, sem serem, elas próprias, conscientemente recordadas. Acreditamos que temos

o direito de fazer a mesma presunção sobre as experiências mais primitivas da totalidade da humanidade. Um desses efeitos seria o surgimento da ideia de um único e grande deus – ideia que deve ser reconhecida como uma lembrança que foi deformada. Uma ideia como essa possui um caráter compulsivo: ela *deve* ser acreditada. Até o ponto em que é deformada, ela pode ser descrita como um *delírio*; na medida em que traz um retorno do passado, deve ser chamada de *verdade*. Também os delírios psiquiátricos contêm um pequeno fragmento de verdade e a convicção do paciente estende-se dessa verdade para seus invólucros delirantes. (p. 286)

Ora, é por se dar num estágio pré-linguístico que tais “impressões primitivas” se vinculam menos à rememoração que à reprodução, uma vez que está sujeita às mais diversas deformações devidas à inexistência atual de seu passado contexto de produção, podendo voltar então com ares alucinatórios.

É, portanto, no seio da admissão do *delírio* - e dos processos que a ele se assemelhem - como elementos que vão remeter a uma realidade já intangível que devemos considerar a relação de Freud com os fatos na construção do edifício psicanalítico:

Se considerarmos a humanidade como um todo e substituirmos o indivíduo humano isolado por ela, descobriremos que também ela desenvolveu delírios que são inacessíveis à crítica lógica e que contradizem a realidade. Se apesar disso, esses delírios são capazes de exercer um poder extraordinário sobre os homens, a investigação nos conduz à mesma explicação que no caso do indivíduo isolado. Eles devem seu poder ao elemento de verdade histórica que trouxeram à tona a partir da repressão do passado esquecido e primevo. (p. 287)

Ora, se a convicção na construção tem o mesmo resultado terapêutico que uma lembrança recapturada, e se a reconstituição de imagens primevas a toda humanidade, como as que teriam originado o monoteísmo e o tabu do incesto, também implica um trabalho de construção, seria de fato pertinente uma crítica a Freud no sentido de exigir-lhe uma sequência rigorosamente factual – o que pressupõe um arranjo de *verdades materiais* – em suas explicações acerca de traços da psique? Podemos concluir que não, se admitirmos que estas imagens, ainda que se direcionem a aspectos supraindividuais, são pressupostos que precisam ter efeito não como uma *antropologia psicanalítica*, baseada numa série de fatos sociais que deem sustento a uma explicação, e sim como continuidades entre uma materialidade epistemologicamente intangível para a psicanálise e os aparelhos psíquicos individuais. As *construções* afirmam, dentro da teoria psicanalítica, que há uma maneira de se reconstituir uma verdade de modo que ela

passa a ser histórica, e não necessária. Se esta surte efeito dentro da experiência clínica, entendemos que se tem a satisfação de um empreendimento intelectual e prático, como a psicanálise. Assim, confirmam-nos novamente as palavras de Brauer:

A diferencia de lo que sucede en las ciencias naturales, una “construction”, aún siendo parcialmente incorrecta puede tener um efecto heurístico disparador en su objeto: dado que ella contiene una serie de interpretaciones interdependientes, el rechazo de una de ellas por parte del paciente puede traer consigo su corrección parcial y la confirmación en líneas generales del marco conjetural en que se inscribe. Es precisamente su efecto de interpelación y por lo tanto de intervención fundamentalmente en los mecanismos mnémicos y reactivos, en las asociaciones y analogías, en los sueños y actos fallidos que despierta en el paciente, que “complementan y amplían la construcción” y no el rechazo o aceptación de la propuesta en su conjunto, lo que sirve de criterio de distinción entre construcciones que Freud califica de “correctas” o “incorrectas”. Las consecuencias observacionales, repito, no son inferidas sólo a partir de las hipótesis de trabajo, sino que surgen como efecto de la provocación que suscita en el paciente la interpretación sugerida. (2010, p. 113)

Totem e Tabu é uma dessas construções, em cujo procedimento de escrita Freud não se pretendia historiador ou antropólogo; pretendia, sim, fazer dialogar a disciplina que fundou e desenvolvia com as ciências sociais de sua época. Faz-se oportuno lembrarmos aqui a observação de Mezan (2008) em que vincula a autonomia e independência institucional de que a Psicanálise já desfrutava – à esta altura já constituída como movimento psicanalítico – e o caráter mais ousado em termos especulativos das obras dos últimos anos da trajetória intelectual do psicanalista vienense, pois sem o vínculo já menos imediato entre a psicanálise e seu nome, Freud se permitiu com mais liberdade estas flutuações como a que fez surgir seu *Moisés e o Monoteísmo*.

Mas, voltando a Totem e Tabu, o pai da psicanálise produz então um núcleo de verdade histórica através de tal construção a fim de lograr uma premissa fundamental para o seu constructo clínico-teórico. Ação que empreende um método, cuja conveniência nos alerta Fridman (2012):

Diante de enigmas e impasses clínicos, os mitos de Freud são uma conjectura teórica na qual se entrecruzam a observação clínica, a teoria metapsicológica e a especulação própria ao mito. A importância de recuperar a crítica que Freud fez de sua função na cultura e na vida anímica, reside na verdade que se denuncia no seu relato, permitindo-nos derivar aproximações e distanciamentos entre o relato mítico coletivo e os mitos individuais que Freud escutava. Os dados da experiência

analítica não podiam ser verificados pela historiografia ou pelas tradições etnológicas e antropológicas nas quais Freud submerge para depois romper com seus cânones.

Não à toa, Freud (2006b) encerra suas considerações sobre o tópico fazendo tal defesa:

Até o dia de hoje, atendo-me firmemente a essa construção (Totem e Tabu). Repetidamente defrontei-me com violentas censuras por não ter alterado minhas opiniões em edições posteriores de meus livros, apesar do fato de etnólogos mais recente terem unanimemente rejeitado as hipóteses de Robertson Smith e em parte apresentado outras teorias, totalmente divergentes. Posso dizer em resposta que esses avanços ostensivos me são bem conhecidos. Mas não fui convencido quer da correção dessas inovações, quer dos erros de Robertson Smith. Uma negação não é uma refutação, uma inovação não é necessariamente um avanço. Acima de tudo, porém, não sou etnólogo, mas psicanalista. Tenho direito de extrair, da literatura etnológica, o que possa necessitar para o trabalho de análise. Os escritos de Robertson Smith – um homem de gênio – forneceram-me valiosos pontos de contato com o material psicológico da análise e indicações para seu emprego. Nunca me encontrei em campo comum com seus opositores. (p. 145)

As construções dizem respeito então ao panorama da *realidade psíquica*, muito embora tragam, como já insistentemente afirmado, fragmentos da *realidade material*. A primeira, sabemos, constrói-se segundo uma valoração impressa pela psiquê do indivíduo sobre determinados elementos que passam a ter relevância num contexto patogênico, independentemente de sua correspondência com uma suposta materialidade.

Válido lembrar que passou longe do nosso propósito afirmar eventualmente que Lévi-Strauss (2012) não teria conhecimento de tal noção em Psicanálise. Continuando sua supracitada crítica, conclui o estruturalista:

Estas audácias relativamente à tese de Totem e Tabu e as hesitações que as acompanham são reveladoras. Mostram uma ciência social como a psicanálise – porque é uma delas – ainda flutuante entre a tradição de sociologia histórica que procura, conforme fez Rivers, em um passado longínquo a razão de ser de uma situação atual, e uma atitude mais moderna e cientificamente mais sólida, que espera da análise do presente o conhecimento de seu futuro e de seu passado. É realmente esse, aliás, o ponto de vista prático. Mas nunca é demais acentuar que, ao aprofundar a estrutura dos conflitos de que o doente é palco, para refazer a história dele e chegar assim à situação inicial em torno da qual todos os desenvolvimentos ulteriores se organizaram, o prático segue um caminho contrário ao da teoria, tal como é apresentada em *Totem e Tabu*. Em um caso,

remonta-se da experiência aos mitos, e dos mitos à estrutura. Em outro, inventa-se um mito para explicar os fatos. Em resumo, procede-se do mesmo modo que o doente, em lugar de interpretá-lo. (p. 537)

Tem-se neste ponto de vista dois eixos que caracterizam a psicanálise tanto como prática analítica quanto como ciência, e neste caso uma ciência social. Num trânsito entre a procura de uma solução diacrônica e um empreendimento sincrônico no que diz respeito ao que o estruturalista está classificando como prática, é nesta última que se vê algo muito próximo À noção de *construções* – tomada aqui como uma prática de “refazer a história do doente” - emergir para em seguida ser criticada. Há, entretanto, algumas observações que se devem fazer a tal ponto de vista, em consonância com o que já foi por nós considerado neste artigo. A primeira diz respeito a esta separação entre a prática e a teoria psicanalítica. Deve-se, já a princípio, tomar algum cuidado ao propor tal dualismo, pois como confirma Coelho (2010):

A metapsicologia não é apenas um constructo teórico estanque de toda atividade clínica. É ela que, propondo uma leitura, mesmo que fantástica, dos eventos clínicos, orienta a atividade de consultório. Qualquer intervenção na metapsicologia, assim, bate diretamente no campo clínico, e, apesar de ser ela que orienta a atividade clínica, ela é também orientada por esta última, que a modifica e a substitui de acordo com as necessidades.

Esta retroalimentação, aliás, foi fundamental para construirmos nosso argumento de que caso a construção contida em Totem e Tabu tenha alguma dívida no que tange a uma eventual legitimidade empírica, tal dívida deve ser quitada então com a eficácia terapêutica da própria clínica.

Devemos registrar ainda que muito embora se admita que no seu início a psicanálise adotasse uma objetividade histórica em sua interpretação no sentido de que o que se buscava era reestabelecer uma narrativa original do indivíduo - até então deformada pelos mais diversos mecanismos de censura - não tardaria para que Freud começasse a vincular-se a uma outra postura em relação à história:

Sin embargo, Freud se distancia progresivamente de esta noción de verdad. El punto de ruptura es la carta enviada a Fliess el 21 de septiembre de 1897 donde rompe con la teoría traumática de la seducción: *Freud dice no creer ya al pie de la letra a sus históricas*. Es el origen del psicoanálisis en tanto que tal, al introducirse la dimensión de la propia palabra, el lenguaje y su drama, la arbitrariedad del vínculo entre significado y significante. (DANELINCK, 2010, p.192)

Aqui trazemos novamente a questão do inconsciente estruturado como linguagem. O que se pode perceber é a desvinculação do acontecimento da realidade material. Para tanto, foi necessário admitir que a verdade do acontecimento “se fundaria apenas no registro dos signos e não mais no das coisas” (BIRMAN, 2003, p. 36). O trauma materialmente real deixaria de se configurar como substrato absoluto da produção da neurose e as palavras se tornariam mais autônomas, pois no movimento de encadear-se remetendo-se umas às outras, a carga de afeto que caracterizava o trauma se orientava então à realidade psíquica, ao evento na dimensão do símbolo.

Outra observação a ser feita, e que se desdobra em duas críticas, é direcionada à passagem em que o estruturalista francês acusa o analista vienense em sua prática clínica de “proceder do mesmo modo que o doente, em lugar de interpretá-lo”. Viu-se que é necessário para o processo das construções que estejam implicados de maneira equivalente paciente e analista, afinal não só a materialidade do que é expresso pelo primeiro é constitutiva na construção sugerida pelo segundo, como também as resistências desencadeadas, ou não, são elemento essencial para o êxito clínico de tal empreitada. Reforçamos tal assertiva nas palavras de Coelho e Santos (2012):

No referido ensaio (Construções em Análise), Freud assevera que o trabalho da análise desdobra-se em duas partes distintas, a do analista e a do analisando, de modo que para cada uma dessas, atribui-se uma tarefa específica. Ao analisando cumpre o esforço de tentar recordar aquilo que foi experimentado e que sofreu a ação da repressão. Por sua vez, ao analista compete “completar aquilo que foi esquecido, a partir dos traços que [o paciente] deixou atrás de si ou, mais corretamente, construí-lo” (Freud, 1937/1996g, p. 276).

Ainda sobre as construções como um *proceder com* o analisante, podemos citar novamente Fridman (2012):

Lidando com o relato do analisante como o mito que estrutura a verdade na análise e amparado pela noção de construção como o trabalho feito por analista e analisante, Freud trata cada caso como uma história única onde ficções e fatos se sobrepõem, confundindo-se. Para tanto, foi necessário ir além da comprovação empírica e da justificativa cronológica (Freud, 1918/2004b) e se fiar na maneira como o sujeito se posiciona dentro do que conta ao analista e qual o lugar que toma na história que conta.

A segunda observação a ser feita ao que diz Lévi-Strauss em tal excerto é mais exatamente à frase que o encerra, qual seja, a afirmação de que a proposta de Freud levaria o analista a proceder “da mesma forma que o doente, no lugar de interpretá-lo”.

Começando pelo fim da frase, se aqui o estruturalista francês se referia a um empreendimento interpretativo similar aos que fazem uso as técnicas direcionadas a extrair e estabelecer um sentido para um texto – como a crítica literária, só para darmos um exemplo - de fato não se trata de uma acepção de interpretação com a qual a clínica psicanalítica estaria em consonância. O objeto de tal clínica nunca seria tão passivo quanto um texto, de modo que podemos lançar mão de um sentido de interpretação que considera o aspecto comunicacional – em outras palavras, como esta interpretação é passada ao paciente - como seu elemento constitutivo. Nesta linha, lembra-nos Roudinesco (op. Cit.) a preocupação lacaniana acerca do “perigo” de se admitir um caráter estritamente vertical da interpretação:

Consciente do perigo, também Jacques Lacan, em 1958, no contexto de sua teoria do significante, tratou de revisar essa noção e sua utilização técnica. Colocou ênfase na necessidade de interrogar incessantemente, no correr da análise, o desejo do analisando, sem no entanto despejar sobre ele verdades já prontas. (p. 389)

Temos então, se é esta a acepção que assumimos, a interpretação como uma das ações centrais na psicanálise, afinal, como afirmam Laplanche e Pontalis (2001): “A interpretação está no centro da doutrina e da técnica freudianas. Poderíamos caracterizar a psicanálise pela interpretação, isto é, pela evidenciação do sentido latente de um material”.

Retomando então a chave acima invocada do aspecto comunicacional implicado na interpretação, temos condição de minimizar a crítica lévi-straussiana no que diz respeito mais uma vez à confusão do fazer do analista com o procedimento “do doente”. Vejamos as seguintes considerações de Dunker (2003):

A interpretação, no entanto, não equivale a uma tradução direta ou explicação adequada acerca de tais formações do inconsciente. A escuta interpretativa recairá primordialmente sobre os elementos dessas formações do inconsciente, pressupostas teoricamente como compósitas: compromisso entre desejo e defesa, identificação entre eu e objeto, combinação entre exigências do Id e do superego, sucesso e fracasso do recalamento. As formações em questão veiculam a realização de desejo e para tanto envolvem processos específicos da memória, como a lembrança e esquecimento,

além de modos de encobrimento, deformação (Enstellung) ou ciframento do desejo. No entanto, tais elementos não devem adquirir soberania sobre aquilo que captura a atenção flutuante no analista, ou sobre a questão que se articula no sujeito. Em outras palavras, a interpretação de um sonho ou de um sintoma não devem se impor como uma finalidade em si, que uma vez iniciada deve alcançar seu esgotamento. Pelo contrário ela se faz através de intervenções sucessivas, giros, retornos e progressões alternadas ao longo do tratamento.

Podemos conceber, junto às palavras do professor de psicologia da USP, as interpretações como ações que devem ser relançadas a cada manifestação – dentre as que foram acima caracterizadas - do sujeito, de modo que um caminho razoável para sua compreensão é atentarmos a seu caráter de fluência e atualização, integrando assim mais a dinâmica terapêutica do que se constituindo um procedimento que se encerra em si mesmo. Tal dinâmica implica necessariamente o sujeito que analisa e o paciente. Não foi à toa que, quando convocado pelo historiador francês Maxime Leroy pra a interpretação de três sonhos do filósofo René Descartes, Freud responde apontando os percalços de se “trabalhar com tal material na ausência do principal interessado” (ROUDINESCO, idem).

4. O XAMÃ E O DIVÃ

Em 1912, Freud apresenta suas *Recomendações aos Médicos que exercem a Psicanálise*, texto em que se podem presenciar, em meio a tantas outras prescrições, várias referências à “regra fundamental da psicanálise”. Ora, esta regra metodológica essencial se trata da Associação Livre, um método catártico que gera a ab-reação, o que a paciente Anna O., ainda na época da parceria entre o pai da psicanálise e o dr. Breuer, apelidou de “limpeza de chaminé”. Sabe-se que, para Freud, há um conteúdo recalcado e que os níveis de excitação psíquica devem gerar no neurótico um mecanismo de defesa. Isto, claro, se admitirmos uma leitura já psicanalítica, ou seja, posterior à época de tal parceria entre os dois médicos.

Mas a prática psicanalítica não se julga suficiente com a livre associação, pois o par que diz respeito ao procedimento clínico é complementado pela atenção flutuante – esta sendo a contrapartida do analista. A errância deve mais uma vez nortear o procedimento de quem

analisa, de modo que nenhuma parte do discurso do sujeito em análise tenha privilégio sobre as outras. Deste modo, o que o professor Joel Birman propõe acerca da livre associação certamente se estende para a parte que cabe ao analista:

O sujeito deveria ser colocado num estado de errância, sem estar preocupado em explicar a formação em questão, mas em se deixar levar pela trama que lhe vem ao espírito. Desta maneira, o processo associativo já seria um processo interpretativo, que suporia a fragmentação do psiquismo como sendo a sua condição de possibilidade. Seria pelo deslizamento insistente do sujeito, nas cadeias de signos/representações mentais, que o sentido iria se configurando, permitindo delinear o desejo numa formação cifrada. (2003, p. 47)

Certamente tal errância em que se funda o par livre associação – atenção flutuante é proposta por Freud no sentido de minimizar a ação do eu no que diz respeito a suas ferramentas de resistência.

Voltando à origem das neuroses, no caso de Anna O. e outras cujo funcionamento psíquico está na dimensão da histeria, a energia foi transposta para a esfera corporal - eis a conversão histérica. É válido lembrar, no entanto, que o corpo de que se fala aqui é um corpo psíquico, de modo que a paralisia no braço de uma histérica, por exemplo, não corresponde a um problema anatômico real do membro, ou seja, não se trata aqui de um corpo orgânico. É preciso lembrar, ainda, que a cura pela fala – no sentido de reordenação da linguagem psíquica – não se trata de fazer o paciente recordar exatamente do que passou, e sim possibilitar-lhe uma reformulação disto, para que possa elaborar o que apareceu no divã. Para que isto seja logrado, é fundamental trazermos ainda o elemento da *transferência*, que caracteriza basicamente a relação do paciente com o analista, tão importante ao ponto de mais tarde outro gigante nome da psicanálise, Jacques Lacan, dedicar um seminário inteiro ao estudo da “relação do objeto”.

Todo este procedimento analítico foi invocado por Lévi-Strauss em seu texto *A Eficácia Simbólica*, em que são comparadas a psicanálise e a cura xamânica.

Ao fazer a leitura de um texto pertencente a um povo da América Central, em que se vê uma narrativa mítica, na forma de cantos, de um procedimento xamânico de resolução de um problema relacionado ao parto, o antropólogo francês vai averiguar ali um processo de eficácia simbólica. O xamã consegue, com seus espíritos auxiliares – nelegan – penetrar o caminho de Muu (equivalente mítico à vagina da parturiente), onde enfrenta uma sorte de monstros e lança mão de diversas estratégias heroicas para lograr o caminho de volta com sucesso. Para Lévi-Strauss, o que está acontecendo de forma subjacente a esta trajetória mítica,

é um realinhamento estrutural, que é possível na medida em que existe uma propriedade indutora entre estruturas formalmente homólogas entre si.

Desta forma, a fim de exemplo, a “cura psicanalítica” se daria como possível a partir da homologia entre a estrutura do psiquismo inconsciente, que é manipulado durante a clínica através das técnicas e associações lá atualizadas, e a estrutura que compõe os processos orgânicos. Como se trata aqui de uma relação entre significante e significado, de “símbolo à coisa simbolizada”, estamos no território da linguagem. E é a partir desta verbalização, lograda pelos cantos e protagonizada pelo Xamã, que a normalização do funcionamento fisiológico se faz possível. A verbalização implica uma experimentação, pois a parturiente vive os mitos. De forma semelhante se dá a associação livre, mas de maneira simetricamente oposta, uma vez que, neste caso, é a histérica quem deve verbalizar e encontrar, desde que tenha havido uma razoável transferência, a reformulação daquele conteúdo recalcado que então retorna no corpo, sendo que para isto o analista se dispõe enquanto lugar de escuta.

Aqui está uma oportunidade de problematizar a clínica psicanalítica em relação a práticas possivelmente semelhantes. Isto implica, antes de tudo, levantar a questão de em que consistiria uma “cura psicanalítica”. A que noção de cura devemos nos remeter ao tratar da metapsicologia?

4.1 Magia e Clínica

A clínica psicanalítica é entrecortada por orientações difusas e disputas pela legitimidade de sua representação. Assim era quando Jacques Lacan proferiu em 1953 o *Discurso de Roma*. Assim ainda é, quando posso facilmente recordar o desabafo cabisbaixo de um dos professores do curso de psicanálise teórica a que me dediquei, quando se dirigia a uma série de considerações maliciosas que acabavam de chegar ao seu conhecimento, feitas por integrantes de outras instituições que também se dedicam ao ensino e difusão da Psicanálise em Aracaju.

Foi possível, no entanto, sem pretensões de homogeneizar qualquer discurso, partir-se de entrevistas a alguns psicanalistas para ilustrar de forma mais dinâmica o roteiro dos paralelos empreendidos por Lévi-Strauss entre a clínica psicanalítica e a cura xamânica.

O estruturalista francês considera o xamanismo um complexo constituído pela própria experiência psicossomática do xamã; a experiência do doente a quem se dirige a cura e, finalmente, a do público, parte integrante da cura, “et dont l’entraînement qu’il subit, et la satisfaction intellectuelle et affective qu’il retire, déterminent une adhésion collective qui inaugure elle-même un nouveau cycle” (LÉVI-STRAUSS, 1958, p.205). O pai da antropologia estrutural dá continuidade à ideia sintetizando o complexo xamanístico em dois polos, quais sejam, a experiência íntima do xamã e o *consensus* coletivo. Aqui a experiência do doente é absorvida na oposição binária, por ser considerada a parte menos importante do sistema. Nisto está implicada a ideia de que a eficácia da prática do pajé diz muito mais respeito a sua crença pública: “Quesalid n’est pas devenu un grand sorcier parce qu’il guérissait ses malades, il guérissait ses malades parce qu’il était devenu un grand sorcier” (idem, p. 207). Lévi-Strauss faz, no entanto, uma importante exceção aos casos em que o indivíduo curado por um xamã passa a ser também xamã. E é este o primeiro tópico, no texto que cito até aqui, *O feiticeiro e sua magia* (1949), em que o estruturalista francês invoca a psicanálise. Segundo ele, havia um número de analistas que, de igual modo, chegaram à prática psicanalítica por terem sido “curados”. O processo de se tornar xamã pode ser sintetizado em uma série de experiências que se opõem à conjectura. Desta forma, de um conhecimento mais inferencial à impressão mais corporal, há diversas maneiras de ser “chamado” a se tornar um xamã.

Muito embora Lévi-Strauss considere também importante o conhecimento técnico e positivo para o desenrolar das performances curativas e a possibilidade de um número razoável de curas logradas pelos xamãs – o que se justificaria por existir maior incidência de males psicossomáticos entre os povos tradicionais, logo a eficácia simbólica protagonizada pelo feiticeiro daria conta desta sorte de doenças -, persiste ainda a prevalência do polo constituído pelas exigências do grupo no binômio que, como dito, sintetiza o processo de cura xamânica.

Voltando, entretanto, ao primeiro paralelo aqui citado, qual seja, o da disposição do indivíduo a tornar-se analista (ou xamã) sendo estimulada pela experiência como paciente, meu primeiro entrevistado – mestre em psicologia social, professor universitário e psicanalista em Aracaju - parece dar um depoimento ilustrativo a este respeito:

“Acho que cheguei como muitos chegaram, como paciente. A relação com a psicanálise passa por este vínculo, daquele que é analisado para aquele que analisa. Como aluno de psicologia, minha primeira análise se deu com a teoria, de certa forma ela produziu em mim efeitos analíticos, de interrupções. Passar a fazer análise com uma pessoa foi um pulo. E disto para trabalhar com psicanálise, foi espontâneo. Me ofereci como psicólogo ao mundo do trabalho e quem já me conhecia encaminhava pacientes sabendo que eu era psicanalista. Veja: para os psicólogos ser "psicanalista", "behaviorista", terapeuta cognitivo comportamental", "psicodramatista" ou qualquer coisa que o valha não diz respeito a uma especialidade, um curso lato sensu de dois anos que se paga um absurdo pelo ponto noattes, tem a ver com uma filiação a um saber (alguns deles chamariam de estilo de personalidade, mas vamos evitar falar bobagem). Pensando assim eu acho que comecei a ser reconhecido como psicanalista no 5º período quando me encaminhava na graduação para as disciplinas afins.

Mas me parece que você pergunta sobre a prática clínica. Então, ela se deu a partir dos encaminhamentos que recebi e por me apresentar como psicólogo-psicanalista. Dos requisitos: minha formação me deu liberdade para me reconhecer sem me filiar a uma escola; além disso fui reconhecido pelos meus colegas de teorias distintas como psicanalista. Vale dizer que entre aqueles que levam a sério as escolas e seus dogmas, sobretudo os do International Psychoanalytical Association (IPA) eu não sou psicanalista. A eles, meu afeto e minha formação reativa”.

A resposta excede, claro, o ponto de paralelismo inicial. Abre uma série de questões outras que passam diretamente pelo par indivíduo – sociedade, uma vez que, não obstante as disputas interinstitucionais pela legitimidade do exercício da psicanálise, este parece ter menos a ver com diplomas específicos a sua outorga e controle que ao reconhecimento do indivíduo por parte de determinada comunidade psicanalítica. Certamente a graduação em psicologia e recente mestrado em psicologia social são agenciados como amplificadores de capital social e escolar pelo entrevistado para pleitear sua colocação profissional como psicanalista. No entanto, a ironia dirigida à IPA no final de sua resposta é emblemática, de modo que as instituições que buscam orientar o campo psicanalítico reaparece com ares de percalço na resposta do segundo entrevistado, que é doutorando em psicologia social e já experimentou o ofício de psicanalista:

“Cheguei à clínica psicanalítica por meio de um curso de graduação em Psicologia, onde fui apresentado às diversas formas de psicoterapias e, dentre elas, à psicanálise. No entanto, dois fatores me levaram a nunca me colocar publicamente como “analista”. Primeiro o fato de que as instituições oficiais de psicanálise exigem praticamente um outro curso paralelo para que alguém “legitimamente” se apresente enquanto “analista”. O segundo era porque, em consequência disso, o que eu realizei até antes de ingressar no mestrado e doutorado era o que se poderia chamar de “psicoterapia de base psicanalítica” e, portanto, eu próprio não me colocava como “analista” nem como “psicanalista”, mas como psicólogo que exercia psicoterapia de influência psicanalítica”.

Mas a questão que realmente interessa a esta análise é que, além de não serem médicos, a especificidade de uma formação não é necessária. Faço esta consideração porque se trata de um primeiro grande ponto de discussão acerca da aproximação (neste caso equivalência) proposta por Lévi-Strauss que norteia este capítulo. Ora, se a clínica psicanalítica não requer um diploma médico para sua autorização, temos como corolário que o corpo a que se destina a análise também não é necessariamente o corpo designado pelo discurso médico. Não à toa, em 1926 aparece um texto de Freud intitulado *A questão da análise leiga* que teve como elemento decisivo de inspiração a necessidade de se defender perante a justiça austríaca um psicanalista sem formação médica (um leigo, portanto). Theodor Reik respondia pelo que se considerava, segundo uma antiga lei, uma modalidade de charlatanismo: tratar um paciente sem ser médico. Contra isto, Freud uma série de esclarecimentos cujo esqueleto é ilustrado pelo excerto a seguir:

Ainda assim, há certas complicações, com as quais a lei não se preocupa, mas que não obstante exigem consideração. Talvez venha a acontecer que nesse caso os pacientes não sejam como os outros, que os leigos não sejam realmente leigos, e que os médicos não tenham exatamente as mesmas qualidades que se teria o direito de esperar deles e nos quais suas alegações devem basear-se. Se isto puder ser provado, haverá fundamentos justificáveis para exigir que a lei não seja aplicada sem modificação ao caso perante nós. (2006l, p.180)

Esta iniciativa de Freud, aliás, pode ter influenciado a extinção do processo pelo ministério público após investigação preliminar. A medicina voltaria outras vezes a atravessar o debate sobre quem estaria habilitado ou não ao exercício da psicanálise. No Brasil, há 15 anos, por exemplo, o deputado Pastor Eber Silva tentou regulamentar a

profissão de psicanalista através do Projeto de Lei n.º 3.944. Apesar de manter as formações oferecidas pelas sociedades psicanalíticas organizadas desvinculadas da necessidade do diploma médico, o PL deixa o registro do profissional da psicanálise, bem como a produção de seu Código de Ética sob o poder dos conselhos federal e estaduais de medicina.

Esta é a altura de reinvocar a questão que permeou insistentemente o desenvolvimento desta dissertação. A psicanálise é um saber com forte vínculo a uma orientação hermenêutica, na medida em que, ao remeter a linguagem sempre à linguagem - desde que Freud abandona a suposta matriz anatomopatológica na etiologia das neuroses -, vale-se de ferramentas interpretativas no seu procedimento (BIRMAN, 2003). Aliás, se o psicanalista vienense encerra seu *Totem e Tabu* parafraseando Goethe e afirmando que “no começo foi a ação”, é também verdade que mais tarde, no citado texto de 1926, não se esqueceu de adicionar que: “a palavra veio depois; em certas circunstâncias ela significou um progresso da civilização quando os atos foram amaciados em palavras” (FREUD, 2006l, p. 183).

Neste panorama, entretanto, a medicina – formação universitária do inventor da psicanálise – parece se inscrever num status científico que correspondia a um paradigma tal qual sustentado pelo Círculo de Viena, de orientação neopositivista, em que a verificabilidade, e portanto a referência a um real independente do pesquisador, era fundamental para a legitimidade de determinado saber como científico.

Isto foi fazendo com que Freud abandonasse progressivamente seu esforço para conferir status de ciência à psicanálise. Assim, diante do fato de que, como citado em um capítulo antecedente, o próprio desenvolvimento do movimento psicanalítico deixou o pai da psicanálise em uma situação em que a abertura à ordem especulativa em sua teoria poderia aparecer já sem muito prejuízo à psicanálise, uma vez que esta já não estava tão imediatamente vinculada ao seu nome, deve-se ainda apontar que a peleja freudiana no sentido da cientificidade, o que lhe custava extensos esforços epistemológicos e longos relatos de seus casos clínicos, geraram algum desgaste:

Freud teve de reconhecer que a psicanálise não se adequava aos cânones neopositivistas de ciência. Assim, diferentes conceitos metapsicológicos fundamentais não eram passíveis de qualquer verificação. Desde os anos vinte, Freud teve que aceitar definitivamente isso. (...) Além disso, no final de seu percurso teórico, Freud passou a aproximar a metapsicologia da bruxaria, uma maneira de afirmar que os enunciados teóricos da psicanálise não se combinavam com os cânones

neopositivistas do discurso da ciência. Com efeito, Freud valeu-se da metáfora da bruxaria para circunscrever a pertinência teórica do discurso psicanalítico, evocando uma tradição que teria sido enterrada pelo advento da ciência moderna. Portanto, a psicanálise se inscreveria numa longa tradição pré-científica, pois não se harmonizava com os cânones do neopositivismo. (BIRMAN, 2003, pp. 53-54)

Birman segue ainda argumentando que a aproximação que o próprio Freud faz da psicanálise com a bruxaria excede o plano da metáfora, na medida em que considerava os “fantasmas” - tomados aqui como as intensidades que permeiam a realidade psíquica - como parte integrante, junto aos desejos, da movimentação da subjetividade. Se reconhece um elemento que manipula signos e representações, atualizando a dimensão da fantasia e inscrevendo-se numa realidade puramente psíquica, a metapsicologia positivava algo homólogo à “idéia religiosa de espírito maléfico” (idem, p. 54).

Mas se Freud “desistiu” de registrar a metapsicologia sob os parâmetros científicos de sua época, e isto implicou algumas aberturas a paralelismos como o supracitado, não deixou de defender a especificidade de seu procedimento. Assim, para citar um exemplo pertinente a este capítulo, quando perguntado por um indivíduo, que identifica apenas por “Pessoa Imparcial”, acerca de se tratar a psicanálise de uma espécie de mágica, o psicanalista vienense responde:

Isto mesmo. *Seria* mágica se surtisse efeito um pouco mais rapidamente. Um atributo essencial de um mágico é a rapidez – poder-se-ia dizer a subitaneidade – do sucesso. Mas os tratamentos analíticos levam meses e mesmo anos: mágica tão lenta perde seu caráter miraculoso. (2006l, p.183)

A distinção presente em tal excerto poderia também, aparentemente, dirigir-se ao paralelo empreendido por Lévi-Strauss entre a “magia do feiticeiro” e o tratamento psicanalítico. No entanto, ao empreendê-lo, o estruturalista francês está se referindo eminentemente à função simbólica, vital para sua concepção de inconsciente, que viabilizaria, por uma questão de homologia estrutural, a mesma eficácia do símbolo na reorganização das estruturas da psiquê do neurótico e do doente tratado pelo xamã. Aqui cabe a breve observação de que a teoria dos conjuntos reaparece na obra de Lévi-Strauss, desta vez sob a noção de homologia, que aponta uma correspondência entre elementos que pertencem a conjuntos diferentes, mas que se ligam por uma relação.

Vejamos então algumas minudências de tal comparação, a começar pela *ab-reação*. Lévi-Strauss (1958) entende este termo, emprestado da psicanálise, como um momento – decisivo para a cura - em que se revive a situação que teria originado determinado distúrbio com intensidade equivalente à vivida no ato. De fato, este termo tem origem na fase pré-psicanalítica, em que Freud ainda trabalhava com Breuer, e ambos a tratavam como reação expurgante, liberadora.

De todo modo, o estruturalista francês mostra que a ab-reação provocada pelos dois procedimentos de cura em questão se dá de maneira simetricamente inversa. No caso da cura xamânica, Lévi-Strauss vai afirmar que o processo acontece com o próprio xamã, designando-o como um ab-reator profissional (*idem*). Isto porque, neste caso, o que protagoniza o procedimento de cura é o rito, de que faz parte a performance do feiticeiro, em que este ultrapassa a mera mímica; vive e, assim, faz com o doente viva, com intensidade fidedigna o que é narrado no mito que norteia o processo:

La technique du récit vise donc à restituer une expérience réelle, où le mythe se borne à substituer les protagonistes. Ceux-ci pènètrenet dans l'orifice naturel, et on peu imaginer qu'après toute cette préparation psychologique, la malade les sent effectivement pènèttrer. Non seulement elle les sent, mais ils "éclairent" – pour eux-mêmes, sans doute, et pour trouver leur voie, mais aussi pour elle, pour lui rendre "clair" et accessible à la pensée consciente le siège de sensations ineffables et douloureuses (...) (*ibidem*, p. 223).

Esta concepção nos remete a uma tese defendida por Mircea Eliade acerca do uso social dos mitos (1992). Para ele, o homem, através de suas celebrações e rituais, não apenas representaria o descrito nas narrativas míticas, e sim o atualizaria, tomando para si a responsabilidade pelo funcionamento de seu mundo. Aí Eliade enxerga toda relação entre tempo e mito. Deste modo, podemos citar uma antiga celebração, ocorrida ciclicamente no primeiro dia do ano, na região correspondente à Babilônia em que o Deus de sua cosmologia era chamado a imolar e mutilar um monstro, atirando seus pedaços ao mar e ordenando a criação do mundo.

Do lado da psicanálise, a ab-reação seria gerada pela fala do paciente. No entanto, é necessário que se pontue a consciência que tinha Lévi-Strauss de que, na medida em que a metapsicologia avança em seu percurso epistemológico, tal qual já citei neste capítulo, as fronteiras sujeito – objeto vão ficando menos claras no sentido da produção dos resultados da análise:

Dira-t-on qu'il n'y a, en psychanalyse, qu'une abréaction – celle du malade – et non trois? Ce n'est pas si sûr. Il est vrai qu'en cure chamanique, le sorcier parle, et fait abréaction *pour* le malade qui se tait, tandis qu'en psychanalyse, c'est le malade qui parle, et fait l'abréaction *contre* le médecin qui l'écoute. Mais l'abréaction du médecin, pour n'être pas concomitante de celle du malade, n'en est pas moins exigée, puisqu'il faut avoir été analysé pour devenir analyste. (LÉVI-STRAUSS, op. cit., p. 210)

De qualquer forma, há de se completar, em relação a este excerto, que não é meramente pelo fato ter sido o analista necessariamente paciente no passado que a abreação seria então exigida por parte de ambos. Como foi trazido no capítulo anterior, noções como a de *construção* mostram que o processo pelo qual os efeitos clínicos se dão exige contrapartida ativa do analista.

Para introduzir diretamente a questão da cura, é necessário trazer mais algumas pontuações lévi-straussianas. Primeiro, o estruturalista francês enxerga que há nos pensamentos pré-científicos uma visão menos de oposição que de complementaridade entre o pensamento normal e patológico. A diferença se daria na medida em que se doa menos ou mais sentido às coisas, de modo que o pensamento normal sofreria de uma carência de significado, por visualizar seus limites perante determinada realidade, enquanto o pensamento patológico sobrecarregaria a coisa de significado extravasando-a em “*interprétations et de résonances affectives*” (ibidem, p. 208). O segundo ponto é que para Lévi-Strauss o paralelismo entre psicanálise e cura xamânica pode mais uma vez ser apontado no que diz respeito à relação cura – grupo. Como foi visto, entre as sociedades tradicionais, o processo de cura envolve principalmente o par xamã – grupo, no sentido de que a resolução da enfermidade diz maior respeito à restituição do sistema, pois que com as imprescindíveis performances que figuram como ponto nevrálgico do processo de cura, o xamã desembaraça o problema na medida em que consegue preservar, se seu procedimento não foi falho, o *consensus* social, sustentando assim aquele sistema. No caso da psicanálise, Lévi-Strauss enxerga no movimento que diminuiu progressivamente o compromisso desta com o padrão de cientificidade então vigente um deslocamento em que a cura se vincularia cada vez menos à dimensão individual, como uma cura nos padrões médicos, referindo-se cada vez mais à restituição de um sentimento público de segurança, segurança esta fundamentada numa mitologia que se encontra difusa no seio do grupo, e aí estaria o valor de sistema a que a metapsicologia se dirigiria.

Unindo essas duas considerações, poder-se-ia ver uma maneira adequada de pensar a ideia de cura na metapsicologia nos termos propostos por Lévi-Strauss. Primeiramente, como foi acima postado, o status pré-científico é aceito por Freud em determinada altura de seu empreendimento. Tal status se repete em relação ao padrão proposto pelo estruturalista francês, qual seja, o de que conhecimentos pré-científicos tendem a reconhecer os estados patológico e normal se diferenciando em termos de complementaridade, sendo então a passagem de um para o outro uma questão eminentemente de gradação. Ora, isto se pode enxergar na afirmação da carga de tensão sobre o aparelho psíquico que está na base de toda neurose, de modo que se tem, no estado patológico, uma sobrecarga de significados e afetos ligados a determinada representação, ou seja, trata-se do mesmo psiquismo, que pode estar ou não tomado por um estado de tensão exacerbada. Mas é provável que possamos ir ainda mais longe nesta questão:

Para rastrear a pluralidade de noções e conceitos que estão envolvidos na questão do patológico, teremos dois modelos como ponto de ancoragem : o primeiro apresenta a ideia de uma homeostase interna, e liga a concepção de patológico em Freud ao desequilíbrio energético do psíquico. Este modelo é balizado pelo princípio da constância quantitativa e posteriormente pelo princípio do prazer. Aqui Freud estaria influenciado – através de Breuer – por um contemporâneo seu, o biólogo Claude Bernard, que apresentava uma teoria das regulações internas, tendo como pano de fundo uma homeostase orgânica fundamental e uma ideia de equilíbrio submetida a esses moldes. O segundo modelo utilizado aponta para a virada que o discurso freudiano teve a partir da postulação da pulsão de morte. Pois se a partir desse conceito a ideia de um confronto de forças é ressaltada de forma ainda mais decisiva, as concepções de normal e patológico devem colocar-se frente a esta problemática. Com efeito, podemos questionar se há um ponto de vista homeostático no início da obra freudiana, após 1920 ele não poderia mais ser sustentado, uma vez que na própria vida existiriam forças desarmônicas. Neste contexto, a tendência à estabilidade no aparelho psíquico também seria reavaliada, e não faria mais sentido falarmos de um normal em relação a um patológico no discurso freudiano. (PRATA, 1999, p. 40)

Apesar da consistência do excerto, persiste um fato: se há uma clínica, é porque se pretende levar de um estado a outro, independentemente (talvez) de suas designações.

Quando a psicanálise passa a pensar, então, a partir da estrutura tripartite - em que se tem modos de funcionamento psíquico que podem ser divididos de forma geral em neurose, psicose e perversão - é possível detectar com maior clareza um aparente (e

importante) paradoxo na presumida separação normal x patológico. Não foram poucos os lugares em que se pontuou que os dois saberes de que trata esta dissertação são viabilizados na medida em que se orientam à dimensão do simbólico:

A descoberta freudiana também nos aponta para a impossibilidade de conferir ao homem uma natural adequação à realidade. Freud põe em relevância o fato de que a organização da sexualidade humana se dá, exclusivamente, pela ordenação da constituição bissexual humana à ordem simbólica da cultura. É isto o que o complexo de Édipo quer dizer.

(HERRMANN, 2004, p. 282)

Tendo como ponto de partida esta afirmação, quando se volta à mencionada estrutura tripartite tem-se que, em primeiro lugar, a neurose seria a estrutura psíquica que sairia com maior êxito em termos de submissão à lei simbólica. Ou seja, o indivíduo neurótico seria, pensando nesta tripartição, aquele que melhor conseguiria contornar esta falta de “uma natural adequação à realidade” presente no homem, porque o faria simbolizando. No caso do psicótico, a forma de se furtar a este confronto com o real seria no registro do imaginário, por via de sua produção delirante. Por fim, no caso da perversão, há a renegação da castração simbólica. Este rápido esquema pode ter pecado por sintetizar esses três modos de funcionamento do psiquismo de forma tão bem delineada, uma vez que talvez fosse mais adequado pensar que estejam mais ou menos interimplicados. No entanto, se se leva em conta a relação do indivíduo com a lei simbólica, e, portanto, sua menor ou maior submissão à cultura, tem-se com a neurose o modo mais conveniente à vida social. E aqui está o paradoxo mencionado mais acima: a neurose pode ser vista como uma patologia - no sentido de que deve sua existência a determinada perturbação – que todavia representa um estado normal, se pensamos que a ordem simbólica – condição primeira da cultura – ali se instalou com êxito.

Quando pergunto aos psicanalistas entrevistados se seus pacientes esperam normalmente algum padrão de cura, recebo as seguintes respostas:

Entrevistado 1 - *“Eles esperam sim. Esperam que as coisas se ajeitem, que aquela ideia passe, que a dor suma, que o mal cesse. E estão certos em esperar isso. Também espero isso quando vou a análise. Mas, volta e meia, noto que espero outras coisas. Essas outras coisas contam.”*

Entrevistado 2 – *“Segundo minha experiência, os pacientes sempre chegam almejando uma cura rápida, segura e eficiente. Isto, em parte, deve-se ao extenso processo de medicalização da vida cotidiana, onde problemas usuais se transformam em questões de expertises e devem ser contornados por meio de tecnologias, como diria Nikolas Rose. Em todo caso, o processo psicoterapêutico se inicia quase sempre com a queixa, isto é, um discurso racionalizado e orientado especificamente a um ponto entendido como nó que gera todo mal-estar de uma situação. Logo, a cura esperada tem a ver com a retirada de cena desta queixa. Segundo minha experiência, os pacientes sempre esperam a cura, que significa a remissão dos sintomas, ou seja, aquilo que se apresenta como algo que incomoda, inibe, causa angústia etc.”*

Aqui adicionamos ainda o depoimento de Peron e Dunker, que parece estar em consonância com os dois últimos:

Na clínica, freqüentemente recebemos pacientes cuja demanda se faz circundar de algumas condições: que a análise seja rápida, que a cura ou melhora venha logo. Pedem estratégias para encurtar a análise ou deixá-la menos dolorosa e mais garantida. Muitos deles chegam ao meu consultório solicitando explicitamente um tratamento rápido, curto, eficaz e indolor. Costumeiramente, esses pacientes queixam-se que a psicanálise oferece um tratamento demasiadamente longo e muito dispendioso. Muitas vezes, em círculos sociais diversos ou mesmo através das informações veiculadas pela mídia em geral, deparamo-nos com tal afirmação unida à idéia de que a psicanálise poderia ser substituída por tratamentos químicos apropriados. (2002, p. 2)

Esta demanda recorrente por uma análise breve sugere a invocação de um dos últimos textos freudianos: *Análise Terminável e Interminável* (1937). Depois de considerar as possíveis consequências da abreviação do tempo da análise – o acesso insatisfatório ao material psíquico que deveria ser trabalhado em consultório; a perda de credibilidade no analista caso tenha que voltar atrás com o tempo de tratamento estipulado –, Freud lança uma questão que perpassa todo o resto do texto: “é possível, mediante a terapia analítica, livrar-se de um conflito entre um instinto e um ego, ou de uma exigência instintual patogênica ao ego, de modo permanente e definitivo?” (2006m, p. 240). Várias são as passagens em que o psicanalista vienense aponta apenas para uma resolução fatalmente parcial, o que significaria dizer que: frente ao processo que envolve numa relação de protagonismo a força do instinto implicada na etiologia de determinado distúrbio e as ferramentas mais ou menos eficientes do Ego no sentido de

sobrepujá-la, a saída mais exitosa seria não um procedimento “cirúrgico” de retirada definitiva de determinada potência patogênica; e sim um *amansamento* (Bändigung): “Isso equivale a dizer que o instinto é colocado completamente em harmonia com o ego, torna-se acessível a todas as influências das outras tendências neste último e não mais busca seguir seu independente caminho para a satisfação” (idem, pp.240-241).

Aliás, um de nossos entrevistados, ao ser perguntado se haveria em sua clínica uma ideia de cura ou algo análogo, refere-se, não por acaso, a este texto:

“(...) creio que toda clínica almeja algum tipo de transformação subjetiva. Em relação à psicanálise, Freud defende, num texto de 1937 [Análise Terminável e Interminável], que o indivíduo são é aquele capaz de amar e trabalhar. Então, talvez, o objetivo da análise seja recuperar estas potencialidades perdidas e/ou inibidas do analisando, fazer com que ele se desembarace dos seus sintomas. Entendendo isto como certo horizonte, para mim em última instância cabe ao analisando entender que é chegado o momento de partir da análise. Em resumo: se é possível falar em “cura” aqui é como resultante não de um método padronizado que prediz o resultado entendido como “cura”, mas sim como efeito subjetivo de transformação”.

A última frase do entrevistado parece ilustrar muito bem uma decisiva distinção entre a noção de cura médica e “cura” psicanalítica. Isto se pode confirmar, outrossim, nos múltiplos horizontes que podem caracterizar o desfecho de uma análise:

Tem-se a impressão de que não se deve ficar surpreso se, ao final, ela mostrar que a diferença entre uma pessoa que não foi analisada e o comportamento de uma pessoa após tê-lo sido não é tão radical como visamos a torná-lo, e como esperamos e sustentamos que seja. Se assim for, isso significará que a análise às vezes tem êxito em eliminar a influência de um aumento no instinto, mas não invariavelmente, ou que o efeito da análise se limita a aumentar o poder de resistências das inibições, de maneira que se mostram à altura de exigências muito maiores do que antes da análise ou se nenhuma análise se tivesse efetuado. Realmente não posso comprometer-me com uma decisão sobre esse ponto, nem tampouco sei se atualmente é possível uma decisão. (ibidem, p.243)

Neste sentido, a resposta do entrevistado 1 também parece de grande valor heurístico:

“(...) qual o significado que eu dou a minha prática? Gosto muito da referencia a Freud, quando ele diz que não se trata de tornar o outro feliz, mas de tornar a miséria humana em sofrimento banal. Quero dizer que meu trabalho não é adaptar as pessoas a um mundo caótico, mas que elas possam usar aquele tempo, aquele espaço para pensar coisas que não conseguiram pensar antes. Achar palavras para coisas que não eram ditas pela falta delas. É sofrer, mas porque sofrer faz parte do pacote. É gozar quando não é possível. É odiar, se assim for necessário. Nesse sentido, não há cura, não há mal a ser eliminado. Há uma forma particular de lidar com a vida. Agora, acho um tanto de falsidade esse discurso asséptico de que não desejamos nada na relação com o paciente. Seria falso da minha parte se não torcesse para que aquele meu paciente melhorasse, que ele lidasse melhor com as ideias e não desejasse se suicidar, não se angustiasse tanto. Torço pelos pacientes, mas raramente sei pelo que eu estou torcendo”.

A comparação lançada por Lévi-Strauss entre procedimento psicanalítico e cura xamânica termina com a afirmação incisiva de que aquele seria – mais que uma técnica meramente comparável – a forma moderna da técnica xamânica, de sorte que os xamãs e bruxos seriam os predecessores dos analistas. Entretanto, para minimizar progressivamente as diferenças entre as duas técnicas a fim de poder enxergá-las como continuidade, o estruturalista francês deixa questões passíveis de discussão. Por exemplo, ao introduzir a ideia de uma propriedade indutora que estaria na base da eficácia simbólica, fazendo com que as estruturas homólogas – processo orgânico, psiquismo inconsciente, pensamento refletido – entrem em consonância como consequência e condição do trabalho do xamã, Lévi-Strauss lembra que Freud chegou a considerar em alguns dos seus escritos a possibilidade de que a descrição psicológica das neuroses sucumbisse às descrições fisiológicas ou bioquímicas num futuro. O estruturalista francês chega, aliás, a indicar o resultado de pesquisas feitas na Suécia em sua época que afirmavam diferenças químicas nas células nervosas de indivíduos normais e doentes (LÉVI-STRAUSS, 1958, p. 231). Logo, ao passo que um processo orgânico real entraria no complexo da clínica psicanalítica, teríamos as mesmas estruturas recrutadas numa comparação entre essa e a cura xamânica. A questão que esta afirmação suscita é: no momento em que uma neurose corresponde diretamente a uma disfunção química no organismo ela equivale ao que parece ser uma situação psicopatológica que acomete a parturiente? A psicanálise consistiria ainda numa

metapsicologia na medida em que se destinasse a reverter um processo meramente químico?

Aliás, mesmo nos pontos a partir dos quais Lévi-Strauss tenta mostrar porque as duas práticas em tela seriam simetricamente inversas, há como levantar algumas questões. O pai da antropologia estrutural afirma que um destes pontos seria o fato de que enquanto a parturiente se dirige a um xamã miticamente transposto, o paciente se dirige a um psicanalista real. Ora, mesmo no mais avançado estágio da metapsicologia a noção de transferência é decisiva para a clínica. Sendo assim, considerando que a transferência implica colocar o analista na posição dos mais diversos objetos, resta a dúvida de se aquele seria assim tão real – se estaria fora de uma transposição em que também está implicada certa mitologia.

São questões que talvez não necessitem de enfrentamento decisivo; podem servir para mostrar que a comparação entre clínica psicanalítica e cura xamânica talvez exija a consideração de muitos outros detalhes, dada a amplitude e certa plasticidade que foi ganhando a metapsicologia no decorrer de sua história.

5. CONCLUSÃO

Figura 4: Dibujos de Francisco Goya



Domínio público

O “sueño” da razão produz monstros – endereça o artista espanhol Francisco de Goya, nesta gravura do final do século XVIII, ao contexto iluminista da Europa em que viveu. A palavra *sueño* permite à hispanofonia condensar a ambiguidade: trata-se do *sono* ou do *sonho* da razão? Creio que esta dissertação trouxe perspectivas suficientes para se considerar a importância e eficácia do que se produz tanto ao sono quanto nos erros oníricos da razão, se tomamos esta última tal como defendiam as Luzes.

Aqui peço licença para ir um pouco além de formatar esta conclusão como um capítulo que espera o denso conteúdo de seus antecessores para arrematá-los em síntese. A intenção é, então, introduzir uma nova e última aproximação cujo parâmetro que a referência representa as mais difusas possibilidades – a arte. Não necessariamente como esta é tratada nas obras de ambos; trata-se aqui da arte implicada na produção delas.

O que se viu aqui, a fim de conclusão, foi uma pequena trajetória de incorporação e discordância do edifício psicanalítico, por parte de Lévi-Strauss, que passou por questões fundamentais para a efetivação de seu pensamento, como qual seria o conteúdo subjacente e de que forma funcionaria; também a questão da antropogênese, da interdição do incesto e, ainda, como podem as estruturas determinar mesmo o

funcionamento fisiológico. Pudemos ver que Freud influenciou decisivamente o pai da antropologia estrutural a escavar a superfície das coisas a fim de encontrar o que regula seu funcionamento e existência, porém as ferramentas utilizadas nesta escavação foram normalmente muito distintas das que usava quem o influenciou, e não se trata de surpresa, portanto, que o conteúdo encontrado tenha sido também, por muitas vezes, outro. Mas entre tais, a arte pode ter restado como a ferramenta coincidente. Ela que por vezes se insinuou ao longo das exposições trazidas por este trabalho, não surpreende por tal insinuação, sobretudo por estarmos no domínio dos saberes discursivos.

Para ilustração, trago a relação da escrita freudiana com o teatro e a mitologia lévi-straussiana com a música.

De fato, foi pela primeira das relações acima anunciadas que me veio a ideia de concluir esta dissertação com tal observação. Mais precisamente assistindo à reprise tardia de uma das edições de *Arte do Artista*, programa (des)orientado pelo artilheiro Aderbal Freire-Filho, com transmissão pela TV Brasil.

Esta edição, que trazia por tema “Os artistas são todos loucos?”, tinha como entrevistado o professor Joel Birman. Como astuto livre-pensador que é, o professor inicia sua resposta à pergunta-tema do programa vinculando o artista menos à loucura que à criatividade, mas não tarda em trazer suas notas sobre a definição e recepção da loucura ao longo dos séculos, de modo que a interface entre arte e loucura passa a ser facilmente concebida. Em uma de suas colocações, por exemplo, Birman distingue o fazer artístico por via da introdução de um elemento novo no código pelo qual o artista se exprime, o que vem a ser muito mais que um mero domínio de uma técnica. Isto lembra, aliás, a aproximação feita entre *construções* e delírio trazida por Freud, tal qual exposto em dos capítulos acima. Mas, com o avançar da entrevista, o professor parte para uma consideração mais específica e aponta a arte implicada na psicanálise. “O psicanalista é de certa forma um artista, ao propor uma aventura ao paciente que ele mesmo não sabe como vai terminar” – com esta frase, Birman traz um aspecto que, aliás, enfatizamos no sentido de propor alguma distinção entre a noção de cura na medicina e na metapsicologia freudiana. “Talvez meus colegas psicanalistas tomem como uma heresia o que vou falar, mas acho que a invenção da psicanálise deve muito mais à tradição literária que à científica” – aqui o professor faz uma referência direta ao artista Freud. E creio ser esta a referência por excelência: da noção de cura catártica à escrita dos casos clínicos, o teatro parece ser não uma simples analogia conveniente, mas uma ferramenta efetiva para a construção da psicanálise:

Palavra grega utilizada por Aristóteles para designar o processo de purgação ou eliminação das paixões que se produz no espectador quando, no teatro, ele assiste à representação de uma tragédia. O termo foi retomado por Sigmund Freud e Josef Breuer, que, nos Estudos sobre a histeria, chamam de método catártico o procedimento terapêutico pelo qual um sujeito consegue eliminar seus afetos patogênicos e então ab-reagi-los, revivendo os acontecimentos traumáticos a que eles estão ligados. (ROUDINESCO e PLON, 1998, p.107)

Este excerto, que se refere ao vocábulo *catarse*, traz exatamente o ponto que aproxima tanto a psicanálise quanto a antropologia estrutural (como veremos mais à frente) da arte, mas se consideramos esta última do ponto de vista dos seus *efeitos*. Ora, podemos indicar a apropriação de mais um elemento teatral em Freud:

Atingi agora o ponto em que devo abandonar o apoio que tive até aqui a partir do curso da análise. Receio que seja também o ponto no qual a credulidade do leitor irá me abandonar. O que entrou em atividade naquela noite, vindo do caos dos traços de memória inconscientes do sonhador, foi o quadro de uma cópula entre os pais, cópula em circunstâncias que não eram inteiramente habituais e que favoreciam particularmente a observação.

(...)

Ele estava então dormindo no seu berço, no quarto dos pais, e acordou, talvez por causa da febre que subia, à tarde, possivelmente às cinco horas, a hora que depois seria marcada pela depressão. Isso se presumimos que os pais se haviam recolhido, meio despidos, para uma sesta. Quando o menino acordou, presenciou um coito *a tergo* [por trás], repetido três vezes, podia ver os genitais da mãe, bem como o órgão do pai; e compreendeu o processo, assim como o seu significado. Por fim, interrompeu a relação sexual dos pais de uma maneira que será exposta adiante (...). (FREUD, 2006m, pp. 48-49)

Esta citação diz respeito à narração da *cena primária* implicada em um dos seus mais importantes casos clínicos, *O Homem dos Lobos*, que se desenvolveu em anos da década de 20. O texto, como se pode notar acima, ilustra uma declarada preocupação do psicanalista vienense com a atenção do leitor, de modo que se insinua uma ponta de narrativa-espetáculo, apta a envolver seu espectador. Neste sentido, o uso da ferramenta *cena* (ferramenta no sentido de que seu uso implica efeitos), parece ter considerável eficácia. A *Urszene* (cena):

aparece na pena de Sigmund Freud em 1897. A partir daí, teria sempre a mesma significação: designa a relação sexual entre os pais, tal como pode ser vista ou fantasiada pela criança, que a interpreta como um ato de violência, ou mesmo de estupro, por

parte do pai contra a mãe. (ROUDINESCO e PLON, idem, p. 108)

E seu emprego, bem como os outros recursos artísticos ao longo do caso clínico que citei, suscita uma observação por parte do editor inglês que acredito ser interessante citar:

Finalmente, talvez seja legítimo chamar a atenção para a extraordinária habilidade literária com que Freud expôs o caso. Estava diante da tarefa pioneira de fornecer um relato científico de eventos psicológicos de novidade e complexidade jamais sonhadas. O resultado é um trabalho que não apenas evita os perigos de confusão e obscuridade, mas também prende a fascinada atenção do leitor do princípio ao fim. (idem, p.18)

Figura 4: Cena do filme O Homem dos Ratos, 1977



Fonte: youtube.com

Os casos clínicos, aliás, têm uma construção narrativa que fez, para dar um expressivo exemplo, a British Broadcasting Corporation (BBC), emissora pública britânica, transformar em filme, no ano de 1973, o caso mais conhecido como *O Homem dos Ratos*, em que Freud relata, em 1909, sua experiência com um paciente perturbado por uma neurose obsessiva. Os recursos artísticos de que se vale para a elaboração de sua metapsicologia muito provavelmente colaboraram para o recebimento da importante distinção outorgada pela cidade de Frankfurt – o prêmio Goethe, que

contemplou ao longo de sua história importantes literatos, críticos e artistas em geral, entre eles, no ano de 1930, o pai da psicanálise.

Muitos seriam os pontos que se poderia explorar numa relação arte e psicanálise: pode-se lembrar rapidamente a incursão como crítico que Freud empreende em relação a obras literárias, como as de Goethe e Dostoiévski; a interpretação do Moisés de Michelangelo etc. Mas, como foi lembrado mais acima, o propósito nesta conclusão é ater-se aos *efeitos* da arte, nas obras dos dois pensadores sobre os quais este trabalho disserta, decorrentes de seu emprego como ferramenta.

É altura de trazer, então, o trabalho de maior fôlego de Claude Lévi-Strauss, suas *Mitológicas*. A organização de seu primeiro volume na mesma forma das seções que compõem uma obra musical seria já de uma notável sagacidade em tecer analogias. Tal como numa ópera, o compositor francês nos leva desde a *abertura* (assim Lévi-Strauss nomeia o que normalmente em um livro se chamaria Introdução) a conhecer uma síntese formada pelas principais melodias que nortearão seu trabalho. Não à toa, quando vai apresentar o *tema e as variações*, chama o mito-tema de *Ária do Desaninhador de Pássaros*. Com maestria Lévi-Strauss faz de fato a apresentação do mito equivaler ao que se chama *ária* em óperas, pois é nesta parte que as personagens expõem de forma cantada, e melodicamente decisiva, as cenas em torno das quais se desenvolverá a narrativa. Quem tem familiaridade com este tipo de música normalmente esperará, como sucessor de uma *ária*, o *recitativo*, uma parte normalmente dialógica, em que, numa melodia muito mais pobre, pois que simulando as inflexões da voz falada, os efeitos do conteúdo do que acaba de passar é habitualmente expresso e discutido pelas personagens. Pois assim o é nesta ópera lévi-straussiana, quando na parte exatamente intitulada *recitativo* o autor convida seus espectadores às indagações acerca dos mitos trazidos, a fim de que vão reunindo os fios da narrativa. Mas isto não é tudo. Este grosseiro resumo (uma vez que esta organização em forma musical penetra toda sua extensão de modo a desembocar três volumes depois em um *finale* em *O Homem nu*, seu quarto volume) veio para afirmar a força analógica deste empreendimento de Lévi-Strauss. Devemos, no entanto, como talvez tenhamos logrado quando trouxemos a arte em (de) Freud, mostrar que este casamento supera também na obra do estruturalista francês as meras referências e passa se identificar, no seu caso, com a música.

Numa entrevista à Télévision Française 1, realizada por Jean-Claude Bringuier no ano de 1977, Lévi-Strauss responde de maneira emblemática à pergunta sobre o

quanto a sua paixão pela música, que o acompanhara desde a infância, teria influenciado seu trabalho de etnólogo:

eu não era capaz de compor uma música, ainda que o tenha insistentemente tentado durante minha infância e adolescência (...), mas eu sinto muito bem que na maneira por que escrevo, em tudo que escrevo, busquei, primeiro inconscientemente, e depois cada vez mais conscientemente realizar de uma outra forma o que eu não o que não era capaz de realizar na música. (...) E talvez você saiba que nos quatro últimos livros que eu publiquei, isto é, a série *Mitológicas*, a música é invocada e eu lá mesmo confesso que tentei fazer com os sentidos e os significados o que fui incapaz de fazer com os sons. (tradução e transcrição nossas)

E isto foi de fato aplicado, pois se o estruturalista francês anuncia sobre suas mitológicas que “este livro sobre os mitos é, a seu modo, um mito” (LÉVI-STRAUSS, 2004a, p. 24), tem em vista o que denuncia haver em comum entre o mito e a música, mais fortemente expresso pelo fato de operarem por via de um duplo contínuo:

Um externo, cuja matéria é constituída, num caso, por acontecimentos históricos ou tidos por tais, formando uma série teoricamente ilimitada dos sons fisicamente realizáveis, onde cada sistema musical seleciona sua escala. O segundo contínuo é de ordem interna. Tem seu lugar no tempo fisiológico do ouvinte, cujos fatores são muito complexos: periodicidade das ondas cerebrais e dos ritmos orgânicos, capacidade da memória e capacidade de atenção. São principalmente os aspectos neuropsíquicos que a mitologia põe em jogo, pela duração da narração, a recorrência dos temas, as outras formas de retorno e paralelismo que, para serem corretamente localizadas, exigem que o espírito do ouvinte varra, por assim dizer, o campo do relato em todos os sentidos à medida que este se desdobra diante dele. Tudo isso se aplica igualmente à música. Mas, além do tempo psicológico, a música se dirige ao tempo fisiológico e até visceral, que a mitologia certamente não ignora, já que uma história contada pode ser “palpitante”, sem que seu papel seja tão essencial quanto na música: todo contraponto age silenciosamente sobre os ritmos cardíaco e respiratório. (idem, pp. 34-35)

Muito embora Lévi-Strauss vá dizer já na última melodia com que compõe sua abertura que, de forma decepcionante, a música poderia fugir momentaneamente de sua obra (ibidem, p. 52), fica claro que seu esforço ao utilizar artifícios de composição nas *Mitológicas* representa a tentativa de também com a fisiologia e as vísceras do leitor-ouvinte.

Para mais alguns detalhes no que diz respeito à genealogia da afinidade artística do estruturalista francês, bem como a relação de sua obra com outras artes, indico o poético artigo de Silva (1999).

Contento-me com reinvocar aqui o sonho e o sono da razão. A destituição do *cogito* e a eventual liberdade onírica que identifica parte da obra desses dois colossos do pensamento ocidental ao desvario da arte.

Minha conclusão celebra este reencontro morfético.

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, M. W. B. de. Simetria e entropia: sobre a noção de estrutura de Lévi-Strauss. *Rev. Antropol.* 1999, vol.42, n.1-2, pp. 163-197

ALMEIDA, M. W. B.. “A fórmula canônica do mito”. in Caixeta de Queiroz & Nobre. *Lévi-Strauss: Leituras Brasileiras*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, pp. 147-182. 2008.

ANDRADE, U. M.; CARVALHO, M. R.. Verbete “Índios”. In: Sansone e Furtado. *Dicionário crítico das ciências sociais dos países de fala oficial portuguesa*. Salvador: EDUFBA, 2014.

BIRMAN, J. Freud e a Filosofia. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

BOURDIEU, P. Razões Práticas: Sobre a teoria da ação. Campinas: Papirus, 2014.

CERQUEIRA FILHO, G. Conservadorismo religioso e "Moisés e o monoteísmo", de Sigmund Freud: uma abordagem que ainda surpreende. *Rev. latinoam. psicopatol. fundam.*, São Paulo , v. 11, n. 4, p. 562-572, Dec. 2008 . Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S141547142008000400004&lng=en&nrm=iso>. access on 30 July 2015.

COELHO, D. M. Contribuição ao debate entre psicanálise e ciência: Feyerabend. **Ágora (Rio J.)**, Rio de Janeiro , v. 13, n. 2, p. 175-190, Dec. 2010.

COELHO, D. M. ; SANTOS, M. V. O. Apontamentos sobre o método na pesquisa analítica. *Analyctica: Revista de Psicanálise*, São João del Rey, v. I. p. 90 – 105. 2012.

DESCOLA, P. Claude Lévi-Strauss, uma apresentação. *Estud. av.*, São Paulo , v. 23, n. 67, p. 148-160, 2009 . Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142009000300019&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 07 Mar. 2016. <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-40142009000300019>.

DOMICIANO, J. F. G. de M. S. O mito e sua estrutura: contribuições da antropologia lévi-straussiana para a formalização da clínica psicanalítica. 2014. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47133/tde-28112014-151706/>>. Acesso em: 2015-07-30.

DURKHEIM, E. Da divisão do trabalho social. São Paulo: Abril cultural, 1978.

ELIADE. M. O Sagrado e o Profano. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FREUD. S. A questão da análise leiga. In: Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud Vol. XXI. Rio de Janeiro: Editora Imago, 2006l.

_____. Análise terminável e interminável. In: Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud Vol. XXIII. Rio de Janeiro: Editora Imago, 2006m.

_____. Construções em Análise. In: Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud Vol. XXIII. Rio de Janeiro: Editora Imago, 2006b.

_____. Esboço de Psicanálise. In: Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud Vol. XXIII. Rio de Janeiro: Editora Imago, 2006c.

_____. Moisés e o Monoteísmo. In: Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud Vol. XXIII. Rio de Janeiro: Editora Imago, 2006d.

_____. O Ego e o Id. In: Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud Vol. XIX. Rio de Janeiro: Editora Imago, 2006e.

_____. O Inconsciente. In: Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud Vol. XIV. Rio de Janeiro: Editora Imago, 2006f.

_____. O Instinto e suas Vicissitudes. In: Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud Vol. XIV. Rio de Janeiro: Editora Imago, 2006g.

_____. Recomendações aos médicos que exercem a psicanálise. In: Obras completas. Vol. XII Rio de Janeiro: Imago, 2006h.

_____. Uma Dificuldade no Caminho da Psicanálise. In: Obras Completas, Vol. XVII. Rio de Janeiro: Imago, 2006k.

_____. Totem e Tabu. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud Vol. XII. Rio de Janeiro: Editora Imago, 2006a.

FRIDMAN, A. V. Mito e verdade em freud: como se constrói uma clínica. **Estilos clin.**, São Paulo , v. 17, n. 1, jun. 2012 . Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S141571282012000100003&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 23 jul. 2015.

FUKS. B. B. O homem Moisés e a religião monoteísta – Três ensaios: O desvelar de um assassinato. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

GARCIA-ROZA, L. A. Introdução à metapsicologia Freudiana Vol. 1. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

GOLDMAN. M. P. Lévi-Strauss e os Sentidos da História. In: Revista de Antropologia. São Paulo, vol. 42: Universidade de São Paulo, 1999.

GOLDMAN, M.. “Lévi-Strauss, a Ciência e as Outras Coisas”. In. Ruben Caixeta de Queiroz; RenardeFreire Nobre. (Org.). Lévi-Strauss. Leituras Brasileiras. 2008. Belo Horizonte: Editora UFMG.

_____. Introdução à metapsicologia Freudiana Vol. 3. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.

JAKOBSON. R. Linguística e Comunicação. São Paulo: Cultrix, 1970.

JUNG, C. G. O eu e o Inconsciente. Petrópolis: Vozes, 1985.

LACAN, J. Escritos., Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. Le Mythe Individuel du Nevrosé ou Poésie et Verité” dans la Névrose. Paris: Centre de Documentation Universitaire, 1953.

_____. Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

LAPLANCHE, J. e PONTALIS, J-B. Vocabulário de Psicanálise. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

LÉPINE, Claude. O Inconsciente na Antropologia de Lévi-Strauss. São Paulo: Ática, 1974.

LÉVI-STRAUSS, C. A Oleira Ciumenta. São Paulo: Brasiliense, 1982.

_____. Antropologia Estrutural. São Paulo: Cosac-Naify, 2008.

_____. Antropologia Estrutural II. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

_____. Anthropologie Structurale. Paris: Plon, 1974.

_____. As Estruturas Elementares do Parentesco. São Paulo: Vozes, 1982.

_____. Do mel às cinzas: Mitológicas II. São Paulo: Cosac-Naify, 2004b.

_____. Introdução à obra de Marcel Mauss. In: MAUSS, M. São Paulo: Cosac-Naify, 2003.

_____. L'homme nu. Paris: Plon, 1979

_____. Mito e Singificado. Tradução Antônio Marques Bessa. Coletivo Sabotagem, 1978.

_____. O cru e o Cozido: Mitológicas I. São Paulo: Cosac-Naify, 2004a.

_____. O Pensamento Selvagem. Campinas: Papirus, 2005.

LUCCHELI, J. P. Lacan et la formule canonique des mythes. Rev. Les Tempes Modernes, 2010. N. 660. PP. 116 – 131. Disponível em: <http://www.cairn.info/zen.php?ID_ARTICLE=LTM_660_0116#no36>. Acesso em 31/07/2015.

MARC-LIPIANSKY. Le Structuralisme de Lévi-Strauss. Paris: Payot, 1973.

MALINOWSKI. A Vida Sexual dos Selvagens. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1982.

ORLANDI. E. P. O que é linguística? São Paulo: Brasiliense, 2007

PAIS, J. M. Durkheim: das regras do método aos métodos desregrados. Rev. Análise Social, 1995, vol. 30, pp. 239-263.

POUILLON, J. *Posfácio*. In: LÉVI-STRAUSS, C. Raça e História. Lisboa: Editorial Presença, 2008.

ROGER, J. A crítica Literária. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

SAHLINS, M. Ilhas de História. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

SANSONE, L. Verbete “Raça”. In: Sansone e Furtado. Dicionário crítico das ciências sociais dos países de fala oficial portuguesa. Salvador: EDUFBA, 2014.

SANTOS, B. de S. Discurso sobre as ciências. São Paulo: Cortez Editora, 2010.

SAUSSURE, F. de. Curso de lingüística geral. 16ª ed. São Paulo: Cultrix, 1991.

SCHWARZ L. K. M. História e Etnologia. Lévi-Strauss e os embates em região de fronteira. In: Revista de Antropologia. São Paulo, vol. 42: Universidade de São Paulo, 1999.

_____. Marshall Sahlins ou por uma antropologia estrutural e histórica. In: Revista Cadernos de Campo. São Paulo, vol. 9: Universidade de São Paulo, 2001.

SCHIOCCHE, L. A. Lévi-Strauss Vs Freud? Um ensaio. Rev. Vernáculo, [S.l.], n. 6/7, set. 2010.

SILVA, V. G. da. O sentir das estruturas e as estruturas do sentir: a poesia que lévistrouxe. Rev. Antropol., São Paulo , v. 42, n. 1-2, p. 77-96, 1999 . Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-770119990001000006&lng=en&nrm=iso>. Acessado em 11 jan. 2016.

WERNECK, M. M. F. O trabalho do mito: diálogos entre Freud e Lévi-Strauss. Cienc. Cult. vol.64 no.1 São Paulo Jan. 2012.

WISEMAN, B. (ed.) The Cambridge Companion to Lévi-Strauss. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.